د. محمد م. الأرناؤوط

مداخلات عربية - بلقانية

(في التاريخ الوسيط والحديث)

- دراسة -

من منشورات اتحاد الكتّاب العرب
2000

مداخلات عربية - بلقانية

في التاريخ الوسيط والحديث

- دراسة -

البريد الالكتروني E-mail :unecriv@net.sy:

aru@net.sy

موقع اتحاد الكتّاب العرب على شبكة الإنترنت

www.awu-dam.com

□□

مقدمة

يبدو للوهلة الأولى أن الاهتمام العربي بشبه جزيرة البلقان قد ازداد بشكل واضح في العقد الأخير من القرن العشرين، وبالتحديد من خلال الحروب والمآسي التي لحقت بجمهوريات وشعوب يوغسلافيا السابقة خلال 1991-1999. وهكذا من خلال المآسي التي نقلتها بكل بشاعتها وسائل الإعلام، وخاصة المرئية والفضائية بشكل خاص، أخذ الاهتمام العربي يتزايد بتلك المنطقة ليكتشف على نحو مغاير شعوب وثقافات المنطقة التي لم تكن معروفة بما فيه الكفاية، ويكفي على سبيل المثال أن نستعرض الاهتمام العربي بالبوسنة، بالتاريخ والتراث والتواصل الثقافي لها مع العرب والمسلمين، حيث صدر في اللغة العربية خلال التسعينات حوالي ثلاثين كتاباً عن البوسنة بينما لم يصدر أي كتاب عن البوسنة خلال ثلاثين سنة سابقة.

وفي الحقيقة أن السنوات الثلاثين التي سبقت ذلك (1960- 1990) كانت ترتبط بمرحلة متميزة في العلاقات ما بين يوغسلافيا والعالم العربي- الإسلامي من خلال حركة عدم الانحياز، التي عقدت مؤتمرها الأول في بلغراد بالذات. وحتى قبل هذا المؤتمر كانت العلاقات قد تطورت بشكل خاص بين ناصر /مصر وتيتو/ يوغسلافيا، ومن خلال مصر /عدم الانحياز تطورت علاقات يوغسلافيا مع العالم العربي/ الإسلامي مما أدى إلى "ترويج" يوغسلافيا التيتوية من خلال الكتب التي ترجمت أو ألفت بسرعة، والتي تناولت يوغسلافيا بشكل عام وبطرح ينسجم مع ما يرضي النظام القائم. ولذلك فقد كان من الصعب على

مــن عرف يوغسلافيا من خلال هذه الكتب الصادرة في القاهرة وبيروت خلال الخمســينات والســتينات والســبعينات أن يفهــم ما يحدث في يوغسلافيا خلال التســعينات، وبالــتحديد أن يستوعب هذا التنوع والتأزم والتصارع بين شعوب يوغسلافيا التي تمثل لوحدها حوالي نصف سكان البلقان.

ومــن ناحية أخرى فقد كانت بقية الدول في البلقان (بلغاريا وألبانيا وتركيا واليونان) في السنوات المذكورة تعيش تطورات الحرب الباردة، ولذلك فقد كانت تــبدو مفتوحة- قريبة من بعض الدول العربية ومغلقة- بعيدة من بعض الدول الأخــرى، بينما تنوعت علاقات الدول العربية باليونان وتركيا حسب مصالحها وتحالفاتهــا الإقــليمية والدولية. وبالاستناد إلى هذا فقد كان الاهتمام بهذه الدول (التاريخ والتراث الثقافي والنظام السياسي) يرتبط بالواقع الأديولوجي/ السياسي كمــا في نموذج بلغاريا على سبيل المثال. ففي تلك الفترة صدر حوالي ثلاثين كــتاباً عن بلغاريا تناولت التاريخ العام والتراث الثقافي والنظام السياسي للبلاد مــن وجهة نظر أديولوجية معينة، وهي لم تعد موجودة في بلادها ولذلك لم تعد تمــثل مرجعية موثوقة في التعرف على بلغاريا وعلاقاتها التاريخية والسياسية والــثقافية مــع الدول المجاورة (وخاصة مع تركيا الحالية وتركيا العثمانية وما تمثله من ثقافة شرقية إسلامية).

وبالاســتناد إلى كــل هذا يبدو أنه قد آن الأوان لتأسيس مرجعية معرفية جديدة في اللغة العربية حول دول وشعوب البلقان وعلاقاتها التاريخية والثقافية والسياسية مع المناطق المجاورة، بالتحديد مع المنطقة العربية التي ليست جديدة على كل حال.

وفــي الحقيقــة إن العلاقات بين طرفي المتوسط تعود إلى مرحلة مبكرة تتمثل في الانتشار الفينيقي في شرق المتوسط الذي ترك بعض المؤثرات الثقافية (الديــنية) في البلقان، وتطورت هذه العلاقات أكثر مع انضواء طرفي المتوسط ضمن الدول التي برزت وتوسعت بعد ذلك (المكدونية والرومانية/ البيزنطية).

وقد دخلت العلاقات بين الطرفين في منعطف جديد خلال القرنين السادس والسابع للميلاد مع ظهور وانتشار الإسلام في شبه الجزيرة العربية وبلاد الشام

والعراق ومصر وشمال أفريقيا وقدوم وانتشار السلاف في شبه جزيرة البلقان، حيث أصبحوا يمثلون غالبية الشعوب هناك.

وهكــذا بــدأت العلاقات السلافية البلقانية- العربية في الإطار البيزنطي- الإســلامي أولاً، فــي ســاحات الحروب والمعارك، ثم في إطار العلاقات بين الكيانات الجديدة في البلقان (بلغاريا وصربيا وراغوصة الخ) والكيانات الجديدة فــي المنطقة العربية (الدولة الفاطمية و الدولة المملوكية الخ)، لتتسع أكثر حين دخــل الطــرفان في إطار دولة مشتركة- الدولة العثمانية. ولا شك في أن هذا الإطــار المشترك والتعايش الطويل الذي استمر حوالي 400 سنة يمثل الامتداد الأطول والأحدث والأغنى في العلاقات بين الطرفين. ويعود هذا دون شك إلى تطور مهم يتمثّل في انتشار الإسلام في شبه الجزيرة البلقانية خلال عدة قرون، والــذي انــتهى إلى أن يصــبح الإســلام دين الأغلبية لبعض الشعوب (الألبان والبشــانقة) وديــن الأقــلية لــدى بعــض الشعوب الأخرى (البلغار والصرب والكــروات واليونان). وفي مثل هذا الوضع، حيث أصبح حوالي نصف سكان البلقان من المسلمين وحيث نشأت حوالي مئة مدينة بطابع شرقي مسلم، أن تمتد حــدود "الشــرق" حتى شمال البلقان حيث أصبحت بلغراد تسمى "بوابة الشرق" حتى مطلع القرن التاسع عشر لأن القادمين من أوروبا الوسطى والغربية كانوا يشعرون مع دخول بلغراد بعبور الحاجز بين الغرب والشرق.

ويمثل هذا الكتاب بما يضم من دراسات متنوعة محاولة للتعريف بالجوانب المختــلفة لــلعلاقات العــربية- البلقانية عبر المراحل التاريخية التي تطورت خلالهــا. وهكذا لدينا هنا دراسة عن العرب /السود في التاريخ/ التراث البلقاني الــتي تتــناول التداخل والتواصل بين العرب/ السود وشعوب البلقان في إطار الــتاريخ الوسيط والحديث والتراث الشعبي الذي نشأ بالاستناد إلى ذلك، ولدينا دراســة توضح العلاقات الصربية مع أحد بلدان المنطقة العربية (فلسطين) بعد انتشــار المسيحية في البلقان، كما لدينا دراسة توضح دور الدين الآخر/ الإسلام في ربط أحد شعوب البلقان (الألبان) بالعراق، ولدينا دراسة تتناول الجو الثقافي العام المشترك الذي عبر عن نفسه في موضوع انتشار القهوة والمقاهي في بلاد الشــام وبلاد البلقان، ولدينا دراسة عن مغزى ترجمة القرآن إلى اللغات البلقانية

بعد عدة قرون من التواصل معه في اللغة العربية، وفي النهاية لدينا دراسة عن المفـردات العـربية فـي اللغات البلقانية التي تشكل خلاصة- نتيجة لمثل هذه المداخلات- العلاقات.

وعـلى كل حال إن الكتاب لا يضم سوى أبحاث/ نماذج تعبر عن جوانب محددة من المداخلات-العلاقات العربية- البلقانية، نشرت في مجلات مختلفة، وهي قد تشكل (مع غيرها في طبعة أخرى) مجرد خطوة ضمن تأسيس مرجعية معرفية للعلاقات العربية- البلقانية التي تستحق من الاهتمام أكثر مما نالته حتى الآن سواء من الأفراد أو من مراكز الأبحاث.

د. محمد الأرناؤوط
معهد بيت الحكمة- جامعة آل البيت
(14 أيلول 1999)

□□□

العرب/ السود في التاريخ / التراث البلقاني

يتميز التراث الشعبي البلقاني، وخاصة البلغاري واليوغسلافي والألباني، بحضور ملفت للنظر للعرب/ السود، وهو ما يطرح قضايا كثيرة حول الطابع الميتولوجي- التاريخي لهذا الحضور. وقد اهتم بهذا الموضوع عدد من الباحثين والمستشرقين. وفي هذا الإطار لا بد من الإشارة إلى رسالة دكتوراة للمستشرق الصربي/ اليوغسلافي راده بوجوفيتش "العربي في الأغاني الشعبية الشفوية في اللغة الصربو كرواتية" التي نشرت في بلغراد سنة 1977، ورسالة الدكتوراة للباحث المصري د. جمال الدين سيد محمد "العرب والمفردات العربية في النثر باللغة الصربوكرواتية"، كما وتناول كاتب هذه السطور هذا الموضوع في رسالته للدكتوراة "الصلات الأدبية الألبانية- العربية"(1). ومن أهم القضايا التي طرحت ولا تزال تطرح في هذا المجال ارتباط وجود العرب بالسود، وبالتحديد ارتباط اللون الأسود بالعربي حيثما يظهر، والخصائص النمطية السلبية /الإيجابية للخصم/ البطل الذي يمثله العربي، وعلاقة هذا الحضور بالتاريخ. وبعبارة أخرى كان السؤال الذي طرح ولا يزال يطرح: إلى أي حد يمثل هذا الحضور للعرب/ السود في التراث الشعبي البلقاني التاريخ الواقعي وليس الأسطوري للعلاقات بين الطرفين، وبالتحديد بين العرب وشعوب البلقان.

وعلى الرغم من وجود معطيات تدل على الصلات والمؤثرات المبكرة (الفينيقية في البلقان والفلستينية في جنوب سوريا- فلسطين)(2) إلا أن العلاقات بين الطرفين دخلت بزخم في منعطف جديد منذ مطلع القرن السابع للميلاد نتيجة

لتطورين مهمين:

1- ظهـــور وانتشار الإسلام في الجزيرة العربية وتوسع الدولة العربية باتجـــاه الشمال (بلاد الشام) حيث اصطدمت هناك ببيزنطة. وهكذا بعد الهزيمة الأولى فـــي معـــركة مؤتـــة (8هـــ/ 629م) جاءت الانتصارات اللاحقة للعرب (وادي عـــربة وأجـــنادين فـــي 14هـــــ / 634م والصفر في 15هــ/ 635م واليرموك 16هــ/ 636م) وخسرت بيزنطة بلاد الشام.

وبعـــد أن أصبحت دمشق الشام عاصمة الدولة العربية/ الأموية في 661م تجدد الصدام بين بيزنطة والعرب الذين تمكنوا من عبور طوروس والتوغل في آسيا الوسطى حتى ضواحي القسطنطينية في 669م وحصار القسطنطينية نفسها خـــلال 673- 679م من البر والبحر، بعد أن سيطر العرب على "بحر الروم" نـــتيجة لفتحهم أهم الجزر (قبرص ورودس وكوس وخيوس الخ). وبهذا أصبح العرب يضغطون باستمرار على بيزنطة من الجنوب /البر والغرب/ البحر(3).

2- ظهـــور السلاف والافار في شمال البلقان /نهر الدانوب عند الحدود البيزنطية في الوقت الذي كانت فيه بيزنطة منشغلة بصد التوغل الفارسي في أراضيها (605م) وتخلخل الدولة حتى تسلم هرقل للحكم في 610م. وخلال تلك الســـنوات، وخاصـــة خلال 610- 614م وصل التوغل/ الانسياح السلافي إلى أقصـــاه فـــي البـــلقان، بل وصل حتى جزيرة كريت، وشارك السلاف والآفار الفـــرس في حصار القسطنطينية نفسها في 626م. ومع انتصار بيزنطة على الفرس في 628م تقبلت /نظمت الوجود السلافي في البلقان بعد أن غلب عليه الطـــابع السلافي. ومنذ ذلك الحين أصبح السلاف يواجهون العرب/ المسلمين لأول مـــرة بشـــكل مباشـــر سواء في آسيا الصغرى للدفاع عن حدود بيزنطة هناك، أو في شبه جزيرة البلقان نفسها حيث وصل العرب بأنفسهم هناك(4).

وبعـــبارة أخرى فقد كان الاتصال الأول بين الطرفين في ميادين الصراع، في الدفاع والهجوم، التي يمكن حصرها في أربعة رئيسية:

1- ميدان الصراع البري بين بيزنطة والعرب.

مع سماح الإمبراطور البيزنطي هرقل (610-641م) للسلاف بالاستقرار فـــي البـــلقان، ومـــع تطـــبيق نظـــام الـــثغور/ الأجناد على الأرض في آسيا الصـــغرى(5)، تم نقل عدد كبير من السلاف إلى هذه الثغور/ الأجناد في آسيا الصـــغرى(6). وهكذا أخذ الجيش البيزنطي يعتمد على العنصر السلافي بشكل

متزايد في مواجهته للتحدي الكبير في الجنوب/ العرب. إلا أن هذا الاعتماد البيزنطي على العنصر السلافي في مواجهة العرب كان يرتد على بيزنطة في بعض الحالات. وهكذا تفيد المصادر أنه خلال عهد الإمبراطور اللاحق قنسطانز الثاني (641- 668) تم نقل عدد كبير من السلاف إلى آسيا الصغرى حيث أخذ عددهم يزداد في الجيش البيزنطي. ولكن في عام 665م انحازت فرقة كاملة من السلاف يبلغ عددها خمسة آلاف مقاتل إلى طرف العرب وأقامت بينهم في بلاد الشام(7). وفي عهد الامبراطور اللاحق جستنيان الثاني (685- 695م و 705-711م) تم توطين/ تجنيد عدد كبير من السلاف في مناطق آسيا الصغرى التي تتعرض إلى هجوم العرب، حتى أن عدد الجنود السلاف وصل إلى ثلاثين ألف في الجيش البيزنطي حسب ما ترويه المصادر. ولكن مع اندلاع القتال بين بيزنطة والعرب خلال 691- 692م انحاز معظم السلاف إلى العرب مما أدى الى إلحاق هزيمة ساحقة بالجيش البيزنطي في سيبا ستوبوليس Sebastopolis. وقد أنزل العرب هؤلاء السلاف في بلاد الشام، حيث استفادوا منهم في حروبهم اللاحقة مع بيزنطة(8).

لقد أدى الاعتماد البيزنطي على العنصر السلافي في مواجهة العرب إلى ازدياد الوجود السلافي في المناطق الحدودية البيزنطية- العربية. وهكذا فقد أشار البلاذري إلى أنه خلال عهد الخليفة مروان الثاني (127- 132هـ/ 744 - 750م) كان الكثير من السلاف يقيمون في المناطق الحدودية البيزنطية- العربية، ومن مظاهر هذا الوجود السلافي هناك "حصن الصقالبة" الذي ذكره ابن خرد ذابه والذي كان يحرس الممر الرئيسي في جبال طوروس الفاصلة بين بيزنطة والعرب في ذلك الحين. ومن مظاهر هذا الوجود السلافي المجاور للعرب ثورة توماس السلافي على الحكم البيزنطي في عام 821م الذي حظي بمساعدة العرب له حتى أنه نصب امبراطوراً في أنطاكية، التي كانت حينئذ بيد العرب. ومن المفارقات أن بيزنطة لم تستطع أن تقضي على هذا التهديد الخطير لسلطتها- شرعيتها في عام 823م إلا بعد أن استعانت بقوات بلغارية من البلقان(9).

2- ميدان الصراع في بحر إيجة.

في عام 212هـ/ 827م فتح المسلمون جزيرة كريت (اقريطش كما أصبحت تسمى) الاستراتيجية التي تتحكم ببحر إيجه من الجنوب، ولذلك فقد تحولت هذه الجزيرة إلى قاعدة ينطلق منها العرب المسلمون للقيام بغارات/

حملات سريعة على ثغور بحر إيجه ويعودون منها بالغنائم(10). ومن أهم هذه الغارات/ الحملات المفاجئة تلك التي قام بها العرب المسلمون في 904م باتجاه سالونيك، العاصمة الثانية لبيزنطة ومفتاح مكدونيا، حين تمكنوا بفعل المفاجأة من السيطرة عليها وسلبها(11). وهناك من يعتقد أن العرب قد توغلوا داخل مكدونيا باتجاه بيتولا Bitola، حيث هناك قبور تعرف باسم "قبور العرب" يعتقد أنها تعود لذلك الوقت(12). ومن كريت توجه العرب أيضاً صوب شبه جزيرة المورة المجاورة التي كان السلاف قد أضفوا الطابع السلافي عليها منذ منتصف القرن الثامن الميلادي. وتكفي هنا الإشارة على سبيل المثال إلى أن العرب انطلقوا من كريت في عام 862م ونزلوا بالقرب من جبل آثوس، قرب دير فاتو بيدي Vatopedi وأسروا رهبانه. وفي غارة /حملة لاحقة تعرض رهبان جبل آثوس نفسه إلى الأسر مما جعل المنطقة تُهجر لفترة من الزمن. وفي عام 866 م هاجم العرب جزيرة نيون Neon بالقرب من أثينا نفسها(13).

3- ميدان الصراع في البحر الإدرياتيكي.

بعد فتح كريت تمكن العرب المسلمون من فتح جزيرة صقلية الاستراتيجية في المتوسط، التي تطل على البحر الادرياتيكي من الجنوب، مما أضعف الوجود البيزنطي في البحر المتوسط بشكل عام والبحر الادرياتيكي بشكل خاص. وهكذا مع فتح العرب تارنت Tarent في عام 840م سعت بيزنطة إلى التحالف مع البندقية لطرد العرب من المنطقة، إلا أن الأسطول البيزنطي تعرض إلى الهزيمة في خليج تارنت خلال 840- 841م. ومع هذا النصر فتحت أبواب الادرياتيكي أمام العرب، الذين أخذوا يشنون الغارات السريعة على ثغوره الشرقية/ البلقانية. وهكذا فقد دمروا في سنة 841م قلعة أوسور Osor، وبعد ذلك هاجموا وسلبوا موانئ بودفا Budva وكوتور Kotor وغيرها (14).

وبعد أن سيطر العرب على جزء كبير من جنوب إيطاليا عاودوا هجماتهم على ثغور الساحل الشرقي للادرياتيكي. وهكذا فقد وصلوا بقوات كبيرة في عام 866م إلى راغوصة (دوبروفنيك لاحقاً) وأحكموا الحصار عليها. وقد استنجدت راغوصة بالقسطنطينية واستجاب القيصر فاسيل الثاني وأرسل لها أسطولاً كبيراً مؤلفاً من مئة سفينة، مما جعل العرب يفكون هذا الحصار عن راغوصة الذي استمر خمسة عشر شهراً(15).

ومع أن العرب اضطروا بعد ذلك أن يتخلوا عن باري أيضاً في عام 871م، إلا أن التهديد العربي لم يتوقف بل استمر من حين إلى آخر من

قواعده في صقلية. وهكذا فقد سجلت المصادر آخر الهجمات العربية من صقلية على جزيرة كرف Krf في عام 1032م، إلا أن القوات البيزنطية والراغوصية صدت هذا الهجوم وأرغمت العرب على العودة إلى صقلية(16).

4- ميدان الصراع في البحر المتوسط.

بعد توغل العثمانيين في البلقان منذ منتصف القرن الرابع عشر الميلادي وصلوا إلى الشاطئ الادرياتيكي وعبروا البحر في عام 1481م إلى الساحل الإيطالي حيث سيطروا على اوترانتو، التي أرادوها قاعدة لعملياتهم اللاحقة. ومع هذا التطور اندلع الصراع للسيطرة على شرق البحر المتوسط بين الدولة العثمانية من ناحية والبندقية وإسبانيا من ناحية أخرى. وفي هذا الإطار شجع العثمانيون نشاط أمراء البحر /القراصنة في غرب المتوسط، الذين ساعدوهم على بسط سيطرتهم على شمال أفريقيا. ومع أن الأسطول العثماني تعرض لهزيمة كبيرة في معركة ليبانتو في عام 1571م إلا أن نشاط أمراء البحر/ القراصنة زاد بعد ذلك بشكل كبير وربط بشكل خاص موانئ الأدرياتيكي مع موانئ شمال أفريقيا (17).

وفي هذا الإطار برزت مدينة أولستين /أولشين كأكبر مركز لأمراء البحر/ القراصنة في البحر الادرياتيكي وفي غرب المتوسط، الذين أصبحوا مصدراً للرعب في كل مرة يظهرون فيها. وفيما يتعلق باولستين /أولشين فقد شاع الرأي الذي ساقه ب. ميوفيتش من أن السلطات العثمانية منحت هذه المدينةَ إلى أمير البحر/ القرصان العربي علي وجماعته الـ 400 مقابل وقوفه إلى جانب الأسطول العثماني في معركة ليبانتو، مما جعل هؤلاء نواة لتركيبة سكانية جديد يغلب عليها اللون الأسود، وينحدر منها العرب/ السود الذين لا يزالون إلى آلان في هذه المدينة الألبانية/ اليوغسلافية(18). أما المؤرخ المحلي ج. بريشا فله رأي آخر في هذا الموضوع، إذ أنه يعتقد أن أبناء أولستين/ أوليشين قد ارتبطوا منذ وقت مبكر بأمراء البحر/ قراصنة شمال أفريقيا وتبادلوا معهم تجارة الرقيق والمواد الأخرى. وهكذا فقد كان قراصنة اولتسين/ اولشين يجمعون الرقيق الأبيض من غاراتهم المفاجئة على الثغور والسفن ويبيعونه في موانئ شمال أفريقيا، ويجلبون من هناك الرقيق الأسود الذي كان مرغوباً في الادرياتيكي. وفي الحقيقة لقد كان هذا الرقيق يستخدم في سفن القراصنة، كما كان يدرب على الهجوم لأنه بلونه الأسود وملابسه المزركشة كان يلقي الرعب حين ظهوره المفاجئ، كما كان يستخدم في أعمال الزراعة في الأراضي المحيطة

بالمديـــنة حيث بقيت هناك توبو نيمات تدل عليه كـــ "سهل العرب" وغير ذلك. ومن هؤلاء السود الذين اشتهروا باسم "العرب" كان هناك من تحرر وأصبح من أمراء البحر /القراصنة الذين يملكون السفن ويعملون لحسابهم الخاص كـــ علي عرب غوتشي A.A Guci وداود كاليا D.Kalija(19).

وبالاســتناد إلى هــذه الأرضية التاريخية التي توضح ميادين الصراع بين الطـــرفين قد لا يعد من المستغرب أن نجد هذا الحضور الملفت للنظر للعرب/ السود في التراث الشعبي البلقاني، وإنما يبدو من الضروري التوقف عند بعض القضـــايا الـــتي أثـــارت اهتمام الباحثين دون أن يتوصلوا بالضرورة إلى آراء متوافقة حولها. وفي الحقيقة لقد تبلور مع الوقت في أوساط هؤلاء الباحثين مما يمكن وصفه بثلاثة مدارس:

1- المدرســـة الميتولوجية التي تركز في عملها على العناصر الميتولوجية الموجـــودة وتقارنها بغيرها دون اعتبار للإطار التاريخي الموجود أو المزعوم.

2- المدرســـة التاريخية التي تحاول أن تفسر عناصر التراث الشعبي في ضوء الأحداث التاريخية.

3- المدرســـة الميثُولوجية التاريخية التي ترى أنه في هذا التراث هناك ما يمـــثل المعتقدات السلافية القديمة وهناك ما هو واقعي يمثل الأحداث التاريخية التي وقعت بالفعل.

وعـــلى كـــل حال يمكن هنا أن نشير إلى أهم القضايا التي نوقشت وبقيت مفتوحة لمزيد من البحث والنقاش:

1- الميتولوجيا والتاريخ:

تـــبدو فـــي الـــتراث الشعبي أحياناً ملامح ميتولوجية بلقانية للعربي، حيث يظهر بثلاثة رؤوس ويمثل الشر/ الأسود الذي يهزم في النهاية. ويعتقد البعض أن هذا التراث الشعبي يشكل عدة مستويات تاريخية متعاقبة، قد يعود أحدثها إلى القـــرنين 15- 16 لـــلميلاد. أمـــا الشريحة الأقدام فتعود ربما للقرنين 9-10 لـــلميلاد، أي في الوقت الذي كان غالبية السلاف لا يزالون يحتفظون بمعتقداتهم الســـلافية القديمـــة ويعتـــنقون المسيحية بالتدريج. وفي الواقع أن السلاف الذين ظهروا في المناطق الحدودية البيزنطية- العربية في القرن السابع للميلاد كانوا

بالتأكيد في غالبيتهم على وثنيتهم، ولذلك كانوا لا يزالون يؤمنون بالإله الأبيض (إلـــه الخيـــر) والإلـــه الأسود (إله الشر). وهكذا مع الزمن تداخلت المعتقدات الميـــتولوجية مع الأحداث التاريخية، وأخذ يبرز في التراث الشعبي بطل سلافي مـــن ميدان الصراع التاريخي (ميركو كراليفيتش) محل الإله السلافي الأبيض ليمثل الخير والعدل، وخصم غريب (العربي) من ميدان الصراع التاريخي يحل محل الإله السلافي الأسود ليمثل الشر والظلم.

2- اللون الأسود/ الرمز

يـــلفت النظر بالفعل في هذا التراث الشعبي ارتباط العربي باللون الأسود، حتى شاع المثل الشائع "أسود كالعربي". ومع أن بعض الباحثين حاول أن يفسر هذا بوجود العرب السود في القوات العثمانية التي توغلت في البلقان في النصف الـــثاني لـــلقرن الـــرابع عشر، أو بوجود العربي الأسود (الزنجي) في التراث الشـــعبي الـــتركي وانـــتقاله إلى الـــتراث الشعبي البلقاني خلال الحكم العثماني الطويـــل، إلا أن هـــذا لـــم يعـــد مقبولاً في الدراسات الحديثة. وهكذا يركز د. بوجوفيـــتش فـــي رســـالته للدكتوراة على الوجود الواقعي/ التاريخي لشخصية العـــربي الأسود في التاريخ/ التراث العربي نفسه، حيث يلاحظ أن كل الأبطال العرب في السير الشعبية الرئيسية (سيرة عنترة وسيرة أبي زيد الهلالي وسيرة الأميـــرة ذات الهمـــة) هم من السود الذين يفتخرون بذلك، أي أن السلاف رأوا العـــرب في ذلك الوقت بهذا اللون أو ما هو أقرب إلى ذلك بالمقارنة مع اللون الأبيض الذي يتميز به السلاف. ومن ناحية أخرى لا ينفي بوجوفيتش أن يكون هـــذا الـــلون قد تداخل أيضاً مع الميتولوجيا السلافية القديمة، وحتى الأوربية بشكل عام، التي تربط اللون الأبيض بالخير واللون الأسود بالشر.

3- الخصم/ البطل

على الرغم من أن العربي الأسود يظهر في التراث بخصائص سلبية نظراً لأنـــه يمـــثل الخصـــم (الظـــالم، القرصان، الجلاد الخ) إلا أن هذا لا ينفي عنه الخصائص الإيجابية التي تعبر عن قوته وشجاعته. فالعربي/ الأسود في التراث الشعبي يحمل كل مهام الخصم، إذ أنه يظهر فجأة من البحر أو في البر ليخطف العروس من موكب العرس، أو ليقود أمامه مجموعة من الجواري المسترقة، أو ليفرض الظلم على القرية/ المدينة، مما يفترض دوماً التوجه نحو البطل المحلي

لإنقـــاذ الفرد/ المجتمع من العربي الأسود. ولكن البطل المحلي/ المنقذ (ماركو كرالفيـــتش) يسارع أحياناً ويتقاعس أحياناً عن مواجهة /منازلة/ مسابقة العربي الأسود لأنه يعرف ويعترف بقوته وشجاعته:

"العربي بطل في الميدان"

ولا شك أن الاعتراف ببطولة الخصم يزيد من حماس الموقف في التراث الشـــعبي، إذ أنه يزيد من قوة المواجهة /المنازلة/ المباراة حتى ينتهي الأمر في النهاية بانتصار البطل المحلي الذي يثبت بهذا أنه البطل الحقيقي.

■■

■ هوامش

Djemalrdin Sijed Muhamed, Arapi I arabizmi u prozi na srpsko- hrvatskom jeziku u drugoj polovini XIX veka, dok. disertacija, Fil. Fakultet, Beograd 1980

(1) Rade Bozovic, Arapi u usmenoj narodoj pesmi na srpskohrvatkom jezickom podrucju, Beograd (Fil. Fakultet) 1977; Muhamed Mufaku, Lidhjet letrare shqiptare- arabe, Prishtine (Fakulteti Fikzofik) 1981.

وفيما يتعلق برسالة الدكتوراة لـــ د. سيد محمد هناك عرض شامل لها في اللغة العربية: د. جمـــال الديـــن ســـيد محمـــد، "شخصية البطل العربي في النثر اليوغسلافي"، مجلة "العربي" عدد 262، الكويت 1980، ص 118- 123.

ولا بـــد مـــن الإشارة هنا إلى الإسهام الرائد للصحفي المصري عبد المنعم حسن، الذي كـــان مـــن أوائل من ألف عن يوغسلافيا تاريخياً وفولكلوراً. فقد نشر في القاهرة خلال 1960 كـــتابه الأول "يوغســـلافيا"، ونشـــر في 1964 كتابه الرائد "الفنون الشعبية في يوغسلافيا". ومن المثير أن المؤلف يستعرض في الفصل الأول العلاقات التاريخية بين العرب والسلاف ضمن العلاقات البيزنطية- العربية، ولكنه لا يشير على الإطلاق إلى موضوع العرب/ السود في الفولكلور اليوغسلافي مع أن هذا موضوع الكتاب.

(2) فيمـــا يتعـــلق بالصـــلات والمؤثـــرات الفينيقية المبكرة في البلقان تجدر الإشارة إلى أن الاليـــريين، الذيـــن كـــانوا ينتشرون في غرب البلقان قبل قدوم السلاف، كانوا يجوبون الأدريـــاتيكي والمتوسط بسفنهم أيضاً وارتبطوا بصلات خاصة مع الفينيقين. وليس من المصـــادفة أن تنسب إحدى "الأساطير الاليريين إلى إلير- اليريوس الذي أنجبه قدموس (ابـــن آجنور ملك فينيقيا) بعد أن استقر وتزوج في البلقان. ومن المؤكد أنه مع خضوع الطـــرفين لـــلحكم الـــروماني قام الجنود بدور الجسر الذي كانت تنتقل عبره المؤثرات وبشـــكل أوضـــح مـــن الجنوب إلى الشمال. فقد نقل هؤلاء الجنود الآلهة السورية إلى البلقان، حيث تحولت هناك إلى آلهة إليرية. للمزيد انظر:

د. محمـــد موفاكو، الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية، الكويت (عالم المعرفة) 1983، ص113- 14.

(3) مـــن المهـــم الإشارة هنا إلى أن المؤرخين يعتقدون أنه نتيجة لذلك بدأ ما يصح اعتباره التاريخ البيزنطي بعد انتهاء المرحلة الرومانية من التاريخ:

د. السيد الباز العريني، الدولة البيزنطية 323- 1081م، بيروت (دار النهضة العربية) 1982، ص130- 131.

(4) مـــن المهـــم الإشـــارة هـــنا إلى أن نقل السلاف من البلقان وتوطينهم في آسيا الصغرى لمواجهة العرب تم بشكل غير مسبوق في التاريخ البيزنطي. فخلال قرن تقريباً (657- 726م) تـــم نقـــل وتوطين حوالي ربع مليون سلافي في آسيا الصغرى، وهو رقم كبير بالنسبة لذلك الوقت ويمثل أكبر عملية لنقل وتوطين السكان في التاريخ البيزنطي. وفيما يتعلق بالعرب يذكر ميشيل غرابز عن هؤلاء السلاف" مع أن الوعود لعبت دورا ما إلا أنه كلما كان السلاف في جانب العرب فقد بقوا هناك":

H. T. Norris Islam in the Balkans- Religion and Society between Europe and the Arab World, London (Hurst) 1993, P, 14.

(5) جوهـــر النظام يتمثل في استقرار الجند في أقاليم آسيا الصغرى، ولذا جرى إطلاق لفظ ثغور/ أجناد themes على الأقاليم الحربية التي نشأت حديثاً، وترتب على ذلك أن اللفظ الـــذي كـــان يطـــلق على لواء من الجند theme صار يطلق على الأرض التي تحتلها القوات الحربية. وفي الواقع لقد منح هؤلاء الجند مساحات من الأرض بشرط أن تكون الخدمة الحربية مقابل ذلك وراثيه:

العريني، الدولة البيزنطية، ص 120- 121.

(6) العريني، الدولة البيزنطية، ص122.

(7) G. Ostrogorwski, History of the Byzanitine State, Oxford 1956, P. 104.

العريني، الدولة البيزنطية، ص159- 160.

(8) العريني، الدولة البيزنطية ص143.

(9) لجـــأ إلى بـــلاد الشام واعتنق الإسلام حيث بقي حوالي خمسة وعشرين عاماً، وقاد بعد عودته ثورة في آسيا الصغرى بشعارات دينية واجتماعية. ويعتقد أنه بالاتفاق (التحالف) مـــع الخـــليفة المأمون نصب امبراطوراً في أنطاكية على يد البطريرك أيوب، وقاد بعد ذلـــك قواتـــه لحصـــار القسطنطينية التي لم تنتج سوى بتدخل القوات البلغارية لمساعدة الامبراطور المحاصر:

أ- فـــازلييف، العـــرب والروم، ترجمة د. محمد عبد الهادي شعيره، القاهرة (دار الفكر العربي) د. ت، ص28- 37.

(10) اســـمت غـــنيم، الامبراطورية البيزنطية وكريت الإسلامية، الاسكندرية (دار المعارف) 1983، 31- 80.

(11) للمزيد حول هذه الغارة/ الحملة المفاجئة على سالونيك ونتائجها انظر:

د. عمـــر عـــبد الســـلام تدمري، تاريخ طرابلس السياسي والحضاري عبر العصور، بيروت- طرابلس (مؤسسة الرسالة- دار الإيمان) 1984، ص219- 238.

وقارن ذلك مع الرواية اليونانية القائمة عما حل بسالونيك:

Apostolos E. Vacalopoulos, History of Thessaloniki (Institute for Balkan Studis) 1972, PP. 33- 37.

(12) فيمـــا يتعـــلق ببيتولا تجدر الإشارة إلى أن هذه المعلومة وردت في تاريخ متأخر يعود القرن الثامن عشر:

Mehmed Tevfik, Kratka istorija Bitoljskog vilajeta, prev. G. Elezovic, 1935, vol. 1, P14

(13) Norris, Islam in the Balkans, P,20.

وتجـــدر الإشـــارة هنا إلى أن السلاف بقوا يسيطرون على شبه جزيرة المورة حوالي قرنين، حتى مطلع القرن التاسع الميلادي، حين هزموا في باتراس في عام 805.

وتعتبر هذه الهزيمة بداية استرداد الطابع البيزنطي اليوناني لشبه جزيرة المورة:

Ostrogorwki, P. 171. العريني، ص 240.

(14) د. وديـــع فتحي عبد الله، بيزنطة ومسلمو جنوب ايطاليا وصقلية في عهد باسيل الأول المكدوني 867- 886م/ 253- 273هـــ، الاسكندرية(مؤسسة شباب الجامعة) 1992، ص18- 19.

(15) للتوسع حول حصار راغوصة ونتائجه انظر:

المـــرجع الســـابق، ص20-23، د. محمـــد سعيد عمران، معالم تاريخ الامبراطورية البيزنطية، الاسكندرية (دار المعرفة الجامعية) 1996، ص139- 140.

(16) Enciklopedija Jugolavije, Vol.1, Zagreb 1980, PP 213- 214.

(17) للمزيد حول تطور الأسطول العثماني في القرن السادس عشر والصراع للسيطرة على البحر المتوسط، البحر الادرياتيكي في ذلك القرن انظر:

بـــول كولـــز، العـــثمانيون في أوروبا، ترجمة د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، القاهرة (الألف كتاب الثاني) 1993، ص89- 95.

(18) Pavle Mijovia, Ulqin Ulqin 1977, PP. 25- 26.

وللمزيد حول هؤلاء العرب/ السود انظر:

د. جمـــال الدين سيد محمد، "زنوج وعرب في يوغسلافيا"، مجلة "العربي" عدد 273، الكويت 1981، ص82- 87.

(19) Gjergj Berisha, "Kusaret e Ulqinit", Rilindja (Prishtine) 21. 9. 1973.

□□□

معطيات

عن أديرة وأوقاف الصرب في فلسطين

في القرن الأول للحكم العثماني

(1516ـ 1616م)

في سنة 1496م ذكر المؤرخ مجير الدين الحنبلي في "الانس الجليل بتاريخ القدس والخليل" لأول مرة "باب دير السرب" ضمن أبواب القدس، وهو ما يذكره أيضاً في سنة 1701م الشيخ عبد الغني النابلسي في "الحضرة الانسية بالرحلة القدسية". وبين هذين التاريخين لدينا معطيات مهمة تتعلق بأديرة وأوقاف الصرب خلال القرن الأول للحكم العثماني (1516- 1616)، وهي تشير بمجملها إلى وجود نشط للصرب في الأماكن المقدسة خلال ذلك القرن. وفي الواقع أن هذه المعطيات تطرح هنا بالاستناد إلى الصلات الصربية المبكرة مع فلسطين التي تعود إلى النصف الأول للقرن الثالث عشر، والتي لم تجد من يهتم بها على الرغم من أهميتها بالنسبة للطرفين.

مع انتشار المسيحية في عالم الامبراطورية الرومانية بعد "مرسوم ميلانو" (313م) تحولت القدس من مدينة ذات أهمية ضئيلة للغاية بالنسبة للامبراطورية إلى مدينة ذات أهمية عظيمة (1). فقد أخذت القدس تتحول إلى مركز استقطاب لاهتمام الجماعات والشعوب، سواء المجاورة أو البعيدة، التي اعتنقت المسيحية لتوها أو بعد عدة قرون، وأصبحت ترمز منذ ذلك الحين إلى مفهوم جديد (الأرض المقدسة) وركن جديد في المسيحية (الحج إلى الأماكن المقدسة)(2). ومن الشعوب التي اعتنقت المسيحية في وقت متأخر (القرن

التاسع للميلاد)، والتي اكتسبت كغيرها هذا الاهتمام /الارتباط بفلسطين/ الأرض المقدسة، لدينا الصرب. ومع أن الصرب قد اعتنقوا المسيحية في وقت واحد تقريباً مع الشعوب السلافية الأخرى كالبلغار والكروات والروس وغيرهم، إلا أن هذا الاهتمام -الارتباط بفلسطين- الأرض المقدسة وصل إلى ذروته لديهم لتداخله مع التاريخ الديني -السياسي- القومي الخاص بهم.

وكان الصرب قد هبطوا مع سلاف الجنوب(3) إلى شبه جزيرة البلقان في نهاية القرن السادس الميلادي واستقروا في مطلع القرن السابع الميلادي (حوالي 615) حيث كانت بيزنطة منشغلة بحروبها مع الفرس. وقد اشتهر هؤلاء السلاف في البداية بأسماء العشائر الكبرى، ثم أصبحت البلاد التي استقروا فيها تسمى "بلاد السلاف" Sclavonia دون تمييز. وفيما بعد، مع ظهور الدولة البلغارية في شرق البلقان (سنة 681م)، أخذ التمايز يتبلور في غرب البلقان بين العشائر الصربية وتلك الكرواتية، التي كانت متداخلة ومنتشرة في طول المنطقة. وقد تمركزت العشائر الصربية في المنطقة الممتدة من حوض إيبار Ibar وأعالي نهر مورافا Morava في الشرق وإلى أعالي نهر درينا Drina في الوسط وحتى المرتفعات المطلة على البحر الأدرياتيكي في الغرب. ونظراً للعبء العسكري المتواصل، سواء لأجل الدفاع أو لأجل التوسع، فقد أخذت السلطة المحلية تتركز في يد قواد عشائريين- عسكريين Knjazi- Zupani في القرن الثامن، بينما في القرن التاسع انتشرت المسيحية بينهم وظهرت لديهم الكيانات السياسية الأولى في خضم الصراع بين القوى الكبرى على هذه المنطقة(4). ومع أن اسم الصرب Sorabos ظهر حينئذ (سنة 822م) لأول مرة في الحوليات الفرنجية، إلا أن الكيانات الأولى التي تشكلت نتيجة لتوحيد العشائر الصربية حملت أسماء الأنهار الموجودة في المنطقة (إمارة راشكا Raska في الشرق وإمارة زيتا Zeta في الغرب)، بينما تأخر استخدام الاسم الموحد للشعب (الصرب) إلى ما بعد التوحيد السياسي (أرض الصرب Srpska zemlja) والديني (الكنيسة الصربية Srpska crkva) لهذه العشائر، الذي اقترن بسلالة نيمانيا Nemanja(5).

لقد ارتبط هذا الانعطاف بشخصية الأمير ستيفان نيمانيا (1168- 1196) الذي وحد الإمارتين (راشكا وزيتا) وتحول أولاده وأحفاده إلى ملوك وأباطرة عرفوا كيف يستفيدون باستمرار من الظروف المستجدة للتوسع على حساب بيزنطة (انبعاث بلغاريا من جديد في 1186م، تحالف صربيا مع بلغاريا ضد

بيزنطة، سقوط القسطنطينية بيد الصليبيين في 1204م الخ)(6). وتجدر الإشارة هنا إلى أن راستكو Rastko، الابن الأصغر للأمير المؤسّس لسلالة نيمانيا، اهتم حينئذ بالأمور الدينية وأصبح راهباً يحظى بالتقدير في أحد أديرة جبل أثوس(7)، حتى أنه تمكن من إقناع والده من اعتزال الحكم والقدوم إلى جبل أثوس حيث تحول لاحقاً الى قديس باسم القديس سيمون. أما الابن الآخر له فقد تولى الحكم باسم، ستيفان المتوج الأول Stevan Prvovencani لأنه أول من توج ملكاً على صربيا في 1204م. وفي عهد هذا الملك تمكن أخوه راستكو، أو القديس سافا Sava كما أصبح يعرف، من إقناع الامبراطور البيزنطي وبطريرك القسطنطينية بتأسيس كنيسة صربية مستقلة في 1219، حيث بقي على رأسها حتى 1234. وهكذا فقد تداخل التاريخ السياسي والديني والقومي للصرب على نحو فريد مع آل نيمانيا، حيث أسّس الأب الدولة الصربية وأسس الابن الكنيسة الصربية، وتحول الأب والابن وعدد آخر من الأولاد والأحفاد إلى ملوك وقديسين في آن واحد. وعلى رأس هؤلاء القديسين يأتي دون شك القديس سافا Sveti Sava (راستكو الابن) الذي يحظى بتقديس ديني -قومي يصل إلى حد العبادة عند الصرب Kult Svetoga Save(8).

ومع هذه الشخصية المركزية في التاريخ الديني- القومي للصرب يرتبط منعطف آخر مهم يتمثل في مد الجسور مع الشرق، وبالتحديد مع الأرض المقدسة.

وفي هذا الإطار قام القديس سافا بزيارتين طويلتين إلى المنطقة (سوريا وفلسطين ومصر)، حيث اتصل ببطارقة الشرق (أنطاكية والقدس والاسكندرية)، واهتم بشكل خاص بفلسطين حيث أسّس بعض الأديرة الصربية لاجتذاب الصرب إلى هذه الأرض المقدسة. وهكذا فقد حملت هاتان الزيارتان مؤثرات فلسطينية واضحة إلى صربيا كما سنرى، وأسست لصلات صربية مبكرة مع فلسطين.

قام القديس سافا بزيارتين متتابعتين إلى فلسطين لا يفصل بينهما سوى فاصل زمني قصير، مما سيثير هذا الأمر في حد ذاته بعض التساؤلات كما سنرى لاحقاً. ومع أن أخبار هاتين الرحلتين وردتا في مصدرين معاصرين تقريباً للقديس سافا إلا أنه لا يوجد اتفاق حول وقت كل رحلة. ففيما يتعلق بالرحلة الأولى لدينا إشارة واحدة تفيد أن القديس سافا عاد من هذه الرحلة إلى صربيا قبل آذار 1230(9). وبالاستناد إلى هذا يبدو لنا أن هذه الرحلة تمت في

1229، أي بعد أن قام السلطان الأيوبي الملك الكامل بتسليم القدس إلى الفرنجة، وذلك حسب المعاهدة التي عقدها مع الامبراطور فريدريك الثاني في 18 ربيع الثاني 626هـ/ 27 شباط 1228م(10). وبينما قام القديس سافا بهذه الزيارة حين كان على رأس الكنيسة الصربية نجد أنه قام بالزيارة الثانية بعد تقدمه بالعمر وتخليه عن رئاسة الكنيسة لتلميذه أرسنيه Arsennje الذي أعدّه بحرص لأجل هذا المنصب، أي في ربيع سنة 1234 وخلال الحكم الفرنجي الأخير للقدس (626- 637هـ/ 1229- 1239م). ونتيجة لهذه العودة السريعة بعد الزيارة الأولى فقد وجد من يتساءل عن الدافع القوي وراء هذه الزيارة الأخرى، ويفسر ذلك بتوسط القديس سافا بين الامبراطور البلغاري يوحنا آسن الثاني J. Asen II (1218- 1241م) وبطاركة أنطاكية والقدس والاسكندرية(11). وفي الحقيقة لقد كانت هذه الزيارة الطويلة مجهدة بالنسبة إلى القديس سافا العجوز، إذ عاد مريضاً وتوفي بعد توقفه في ترنوفو Trnovo عاصمة الامبراطورية البلغارية في سنة 1236(12).

وبالنسبة لهاتين الزيارتين لدينا مصدران معاصران تقريباً:

1- كتاب "حياة القديس سافا وحياة القديس سيمون" للراهب دومنتيان Domentijan تلميذ القديس سافا، الذي يعتقد أنه رافقه في رحلته الثانية إلى الأماكن المقدسة، والذي انتهى من تأليفه في سنة 1253 (13).

2- كتاب "حياة القديس سافا" للراهب ثيودوسيا Teodisija الذي يُعتقد أنه من تلاميذ الراهب دومنتيان، والذي يعود كتابه هذا إلى أواخر القرن 13 أو أوائل القرن 14 لأن أول نسخة معروفة من مخطوطته تعود إلى سنة 1336م(14).

وبالاستناد إلى هذين المصدرين نجد فيما يتعلق بالزيارة الأولى للقديس سافا إشارة لدى دومنتيان تفيد أن ابن أخيه الملك رادوسلاف Radoslav (1228- 1234) قد عرض عليه "الكثير من الذهب وكل ما يحتاجه" (15). وقد نزل القديس سافا حينئذ في عكا، حيث أوصى ببناء دير يحمل اسم مارجرجس يكون نزلاً للحجاج الصرب الذين سيفدون للبلاد المقدسة، قبل أن يتابع طريقه إلى القدس حيث استقبل بحرارة من قبل بطريرك القدس(16). ويذكر دومنتيان هنا مدى اهتمام القديس سافا بكنائس وأديرة القدس، وخاصة بدير مارسابا الذي يحمل اسمه(17)، الذي وهبه بهذه المناسبة "الكثير من الذهب"(18). ويضيف

ثيودوسيا هنا أن زيارة القديس سافا لدير مارسابا لم تقتصر على تبادل الحديث في الموضوعات الدينية بل أنه تعرف هناك على حياة الرهبان وتنظيم الدير(19). والأهم من هذا وذاك أن ثيودوسيا يذكر أن القديس سافا قد حصل حينئذ من ديرمار افتيموس(20) وبطريرك القدس على "مكان لبناء دير"(21).

أما فيما يتعلق بالزيارة الثانية، التي يعتقد أنه قد رافقه فيها دومنتيان، فلدينا معطيات مهمة ترتبط بالزيارة الأولى. وهكذا فقد نزل القديس سافا بعد وصوله إلى عكا في دير مارجرجس، الذي "كان قد اشتراه سابقاً من اللاتين وجعله وقفاً لدير مارسابا"(22). وفيما يتعلق بالقدس أيضاً يذكر دومنتيان أن القديس سافا نزل هذه المرة في ديره، وبالتحديد في دير مار يوحنا المعمدان "الذي كان قد اشتراه باسمه من المسلمين في المرة الأولى" (23)، وفي مناسبة أخرى يضيف دومنتيان أن بطريرك القدس قد احتفى في هذه المرة أيضاً بالقديس سافا، إذ أنه كان يدعوه إلى داره (دار البطريركية) لتناول الطعام،، ثم كان يدعه يعود إلى دير ماريوحنا المعمدان "حيث كان ينزل"(24).

وبالنظر إلى هذه المعطيات لا يبدو من المستغرب أن تشكل هاتان الزيارتان منعطفاً في الصلات الصربية مع فلسطين. فدومنتيان وثيودوسيا يشيران بوضوح إلى تأثر القديس سافا بما شاهده في فلسطين، ويذكران أن السنوات الأربعة التي قضاها في صربيا بعد عودته من زيارته الأولى _(1230 - 1234) كانت فترة نشاط متواصل وإصلاح واضح في الكنيسة الصربية. وهكذا يذكر ثيودوسيا أن القديس سافا بعد عودته من القدس تجول في صربيا واجتمع في كل مكان مع الرهبان ليحدثهم عن أنظمة وتقاليد الرهبنة كما رآهما في فلسطين وآسيا الصغرى لكي يأخذوا بها (25). أما دومنتيان فقد حدّد بوضوح أن القديس سافا أخذ بـ "تعديل القدس" Jerusalemsko ispravlenjc على ما هو موجود في الكنيسة الصربية(26). ومن الواضح أن الأمر يتعلق بتعديل "نظام ستوديت"(27) الذي كان يعمل به في جبل آثوس وصربيا حتى زيارة القديس سافا الأولى لفلسطين (1229)، وذلك بالاستناد إلى "نظام مارسابا" الذي كانت تأخذ به بطريركية القدس، والذي أخذت به الكنيسة الصربية بعد أن ترجم بشكل كامل إلى اللغة الصربية في 1229(28).

وإذا أخذنا بعين الاعتبار المكانة السامية التي يحظى بها القديس سافا وسط الصرب، التي تصل إلى حد العبادة، فمن الطبيعي حينئذ أن يلهم اهتمامه بالأماكن المقدسة أتباعه باستمرار، أي أن يشجعهم على زيارة تلك الأماكن

الطريق (29).

ومــن المؤكــد أن "طــريق الحج" بين صربيا وفلسطين، الذي ارتبط باسم القديس سافا، أصبح مفتوحاً أمام انتقال المؤثرات المختلفة وخاصة باتجاه الجانب الصربي.

وهكــذا يرى الباحث ايغون ولز E. Wellesz، الذي فوجئ بتطابق المقامات الثمانية Oktocchos في الكنيسة الصربية مع تلك السورية، أن هذا التأثير قد جاء مع غيره من المؤثرات إلى البلقان بواسطة "طريق الحج"(30).

ويــبدو لــنا، بالاستناد إلى المعطيات اللاحقة، أن هذا الطريق بين صربيا وفلســطين لــم يتأثر بالأحداث اللاحقة التي طرأت على المنطقة سواء في بلاد البــلقان أو فــي بــلاد الشام، بل أن صربيا "اقتربت" من فلسطين أكثر بعد أن أصبحت ضمن الدولة العثمانية الممتدة حينئذ حتى حدود بلاد الشام (31). وهكذا يبدو أن قدوم الحجاج الصرب تواصل وربما زاد خلال القرن الخامس عشر إلى حــد أن ديرهم بالقدس قد اشتهر باسمهم كشعب (دير السرب)، بل حتى أن أحد أبــواب المدينة في ذلك الوقت (1496م) دعى باسمه- باب دير السرب (23). ومــع القــرن الســادس عشــر (1516م) انضوت بلاد الشام أيضاً في الإطار العثماني، وهكذا أصبح "طريق الحج" من صربيا إلى فلسطين ضمن دولة واحدة بعــد أن كان يخترق أكثر من دولة، مما يسهل الحركة أكثر على هذا الطريق. وتحــت تأثيــر هــذه المــتغيرات نجــد خــلال القــرن الأول للحكم العثماني (1516- 1616) بعــض المعطيــات التي تؤشر إلى وجود نشط للصرب في فلســطين (استحصــال أحكام سلطانية لترميم ما لديهم من أديرة وبيوت، ووقف مزيد من البيوت على أديرتهم الخ).

وهكــذا في السنوات الأولى للحكم العثماني لدينا عقد بيع شرعي موثق في سجلات المحكمة الشرعية بالقدس، يعود تاريخه إلى 5 ذي الحجة 940هــ /18 حزيــران 1532م ويتضــمن قيــام "ديــر السرب" بشراء دار مجاورة من أحد المســلمين لوقفها على الدير المذكور. ومع أن هذا العقد كتب بخط رديء إلا أنه مع ذلك يكشف لنا عن عناصر مهمة كاسم البائع (تاج الدين عبد الوهاب) واسم "رئيــس دير السرب" في ذلك الوقت (يواكيم ابن انطوني)، والأهم من ذلك موقع هذه الدار "الكائنة بالقدس بحارة النصارى، المجاورة لسور مدينة القدس، وحدّها من القبلة حاكورة... وتمامه الدير، ومن الشرق دار بيد الأقباط وتمامه الزقاق.. ومــن الغــرب ومن الشمال حاكورة ابن الراعي.. وتمامه الدير المذكور"(33).

وفي الحقيقة أن هذا التحديد يكتنفه بعض الغموض. فتعبير "المجاورة لسور مدينة القدس" يمكن أن يعود على الدار أو على المحلة، كما أن تحديد الحدود الأربعة في هذه الوثيقة لا ينطبق على الأرض إذ أنه لا يمكن أن يقع الدير المذكور في الوقت نفسه في شمال وفي جنوب الدار المشار إليها.

ومع إنجاز الدفتر المفصل للقدس الذي يعود إلى سنة 961هـ/ 1553-1554م يبرز لدينا الدير المذكور (دير السرب) مع الأديرة الأخرى للقدس، ويذكر معه عدد الأشخاص الموجودين فيه (15 شخصاً)، الذي يبدو لا بأس به بالمقارنة مع بعض الأديرة الأخرى كـ "دير الياس" (شخص واحد) و"دير خضر (شخص واحد) و"دير قمامة" (9 أشخاص) الخ(34). وفي هذا الدفتر يبرز أيضاً اسم دير آخر يهمنا في هذا المجال، ألا وهو "دير السيق" كما يرد هنا أو "دير مارسابا" كما يُعرف أكثر، الذي كان يوجد فيه حينئذ عشرون شخصاً(35). وتجدر الإشارة هنا إلى أن الدفتر المفصل يشير إلى أن "دير السرب" يخصّ "طائفة النصارى الروم"، كما أن "دير السيق" يخصّ "طائفة الروم"، أي الأرثوذكس.

وبعد أقل من سنتين (963هـ /1555م) تبرز معنا حجة شرعية موثقة في سجلات المحكمة الشرعية بالقدس تتعلق بالسماح للصرب بترميم ما لديهم من دور بالقدس. وفي الواقع أن هذه الحجة، التي تنشر هنا لأول مرة، تتضمن معطيات مهمة بالنسبة لموضوعنا. فهي تفيدنا أولا باسم رئيس "دير السرب" في ذلك الحين ألا وهو "أخرسطو رولوا ابن باسيلي النصراني الصربي"، وتذكر لنا الاسم الآخر بشكل محرف (دير ميجالين) سيوضّحه المصدر اللاحق. والأهم هنا إن هذه الوثيقة تذكر بوضوح حصول الصرب على حكم سلطاني في ذلك الوقت، وهو ما لم نعثر عليه بعد، يسمح لهم بترميم كنيستهم ودورهم. وبالاستناد إلى هذا الحكم تقدم رئيس الدير حسب الأصول إلى القاضي الشرعي للحصول على أذنه بترميم الدار التابع للدير، والذي يقع في جواره. وتحفل الوثيقة بمعطيات مثيرة حول موقع الدار، ووصف الأماكن التي تحتاج إلى الترميم والتعمير، وتكليف القاضي لذوي الخبرة بالكشف عن تلك الأماكن وقياسها، ثم السماح أخيراً لرئيس الدير "في التعمير والترميم وإعادة البناء القديم المنهدم"(36).

وفيما يتعلق بالديرين المذكورين حتى الآن لدينا معطيات أخرى ترد بعد عدة سنوات فقط (1558- 1559) في رحلة التاجر الروسي بوسنياكوف

Posniakov الذي زار المنطقة في ذلك الوقت. وأول ما يلفت النظر هنا أن التاجر بوسنياكوف يذكر اسم الدير الأول بشكل واضح "دير الصرب (المسمى) مار ميخائيل Serbian Convent of St. Michael(37)، وهو ما كان تحرّف في الوثيقة السابقة إلى "ميجالين". ومن ناحية أخرى يكشف بوسنياكوف خلال زيارته للدير عن وجود رهبان "دير مار سابا" هناك، حيث لجأوا إلى هنا بعد أن تعرض نزلهم مرتين للهدم من قبل الأتراك ثم للمصادرة"(38). وفي الواقع أن هذه الإشارة الأخيرة مهمة بالنسبة للمعطيات الأخرى التي سترد لاحقاً.

وبعد خمس عشرة سنة أخرى (8 رمضان 978هـ /4 شباط 1571) نجد وقفية مهمة للصرب موثقة في المحكمة الشرعية بالقدس. وفي الواقع أن أهمية هذه الوقفية، التي تنشر هنا لأول مرة، تكمن أولاً في الكشف عن" وجود صربي في قرية بيت لحم "، إذ أنها تتحدث عن قيام " بغدان ابن القس حريز (؟) النصراني من القرية المزبورة "بوقف دار واسعة في حارة الغوانمة ببيت لحم تشتمل على طابقين وساحة وعدة غرف ومخزن التين ومأوى للدواب الخ. والأهم من هذا ما ورد في هذه الوقفية بشكل واضح يقول أن هذا الوقف مخصّص لـ "رهبان طائفة النصارى السرب القاطنين بدير السرب بمدينة القدس الشريف، الكائن به كنيستهم، والمقيمين أيضاً بدير السيق ظاهر مدينة القدس الشريف الكائن به كنيستهمْ، والواردين لزيارة كنيستهم الكائنتين بالديرين المزبورين أعلاه"(39).

وهكذا توضح هذه الوقفية بشكل لا يقبل الالتباس أن "دير السيق" قد أصبح مقراً للرهبان الصرب ومقراً لكنيستهم أيضاً، وهو ما ستؤكده المعطيات اللاحقة أيضاً وتجدر الإشارة أخيراً إلى أن هذه الوقفية تثير مرة أخرى الانتباه حول لجوء المسيحيين لتأسيس أوقاف لهم على الطريقة الإسلامية، وموثقة حسب الأصول في المحكمة الشرعية. وفي الواقع أن الفقه الإسلامي كان يحظر على اليهود والمسيحيين أن يقيموا الأوقاف لأجل معابدهم الدينية(40)، إلا أن المصادر المملوكية تكشف لنا عن استثناءات تتعلق بالقدس بالنسبة لليهود والمسيحيين على السواء(41). ومع هذه الوقفية يبدو بوضوح أن هذا الأمر– الاستثناء قد استمر أيضاً في مطلع العهد العثماني، بل إن الإدارة العثمانية قد اعترفت أخيراً بالأمر الواقع وأعطت الأوامر في 1570م لتسجيل أوقاف الكنائس بسنجق القدس في دفاتر التحرير (42).

وأخيراً لدينا من نهاية القرن الأول للحكم العثماني (1022هـ/ 1613)

حكم سلطاني مهم موجه إلى قاضي القدس، ومتعلق بدير مارسابا المذكور. وفي الواقـع أن أهميـة هـذا الحكم تكمن في أنه يذكر بشكل واضح أن "الدير القديم المعـروف باسم مارسابا، الكائن في المكان المهجور شرق مدينة القدس، (يعود) لرهـبان الصـرب"(43). ومن ناحية أخرى يبرز هذا الحكم أهمية الدير في ذلك "المكـان المهجـور شرق القدس"(44) حيث كان الرهبان "يقدمون الماء والخبز لـلمارين الذيـن يعـبرون تلك الصحراء"، ولذلك فقد أعطي الإذن للرهبان لكي يـرمموا الدير بعد أن أصبح يتعرض إلى هجمات البدو. وفي الحقيقة لقد كانت الإدارة العـثمانية مشـغولة طيـلة القرن الأول في الحد من هجمات البدو على الطـرق المهمـة التي تخترق المناطق المقفرة، ولذلك فقد دعمت مثل هذا الدير وأنشـأت خانـات أخـرى لـتوفير الحمايـة والاستراحة للمسافرين على تلك الطرق(45).

أما فيما يتعلق بالدير الثالث (مار جرجس) الذي كان القديس سافا قد أوصى ببـنائه فـي عكـا خلال زيارته الأولى (1229)، والذي نزل فيه خلال زيارته الـثانية(1234)، فقـد هـدم عـلى ما يبدو مع جملة ما هدم في عكا بعد طرد الصـليبيين منها في سنة 690هـ/ 1291م على يد السلطان المملوكي الأشرف خـليل الذي "أمر بمدينة عكا فهدمت إلى الأرض ودكت دكاً"، كما يقول المؤرخ أبو الفداء المشارك في هذه الموقعة(46)، وفي الواقع لقد استمرت عكا كومة من الأنقاض خلال القرن الرابع عشر (47)، بينما أخذت تظهر في جوار "الخراب" قرية جديدة في القرن الخامس عشر (48). وقد بقيت عكا تبدو كقرية حتى نهاية القرن السادس عشر حين أنشأ فيها الصدر الأعظم سنان باشا وقفه الضخم الذي اشـتمل عـلى جـامع ومدرسـة وخـان وحمام وفرن، الذي شكل نواة مدينة جديدة(49). وتجدر الإشارة هنا إلى أن الصرب كانوا يعتبرون حتى وقت متأخر (منتصف القرن التاسع عشر) سنان باشا واحداً منهم(50).

■■

■ هوامش

(1) جون ولكنسون، القدس تحت حكم روما وبيزنطة، في كتاب "القدس في التاريخ"، تحرير وترجمة د. كامل جميل العسلي، عمان 1412هـ/ 1992، ص 109- 110

(2) حول بدايات الحج في المسيحية وتطوره إلى القرن الحادي عشر انظر:

نقـولا زيادة، رواد الشرق العربي في العصور الوسطى، القاهرة 1943، ص 39- 45

S. Runciman, "the Pilgrimages to palestine before 1099", in A History of Cruaders, Vol. I, Pensyvania 1969

وللمزيد من التفاصيل حول قدوم واستقبال وتجول الحجاج في فلسطين انظر:

د. رشـــاد الإمام، مدينة القدس في العصر الوسيط 1253- 1516م، تونس 1976، ص127- 131، د. يوسـف درويـش غوانمة، تاريخ نيابة بيت المقدس في العصر المملوكي، اربد 1982، ص84- 86 و 90-91 و 105- 106

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الدراسات تذكر الطوائف والشعوب المسيحية المختلفة التي كان حجاجها يزورون القدس ويقيمون الأديرة فيها (الأرمن، الأقباط، الأحباش، الســريان الـخ)، ولكن دون الإشارة إلى الصرب. وفيما يتعلق بالصرب لدينا إشارة لاحقة لدى:

محمـــد اليعقـوب، ناحيـة القدس الشريف في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية- عمان 1406هـ/ 1986 م، ص 538- 539.

(3) يعتبر جبل الكاربات Karapat الذي يفصل بين رومانيا وأوكرانيا وسلوفاكيا نقطة فصل بين السلاف بأوربا الشرقية، إذ ينتشر في شرقه سلاف الشرق (الروس والبيلوروس والأوكـــرانيون)، وفـــي غـــربه سلاف الغرب (السلوفاك والتشيك والبولونيون) وفي جـنوبه ســلاف الجنوب (البلغار والصرب والكروات والسلوفين الخ). للمزيد حول السلاف وحول الموطن الأصلي الذي هبطوا منه انظر:

برومـــليه- بودولـــني، الاتنوس والتاريخ، ترجمة طارق معصراني، موسكو 1988، ص190- 198.

(4) في القرن العاشر استعر الصراع على البلقان بين بيزنطة وبلغاريا، التي كانت قد تحولت إلى امـــبراطورية واسعة سيطرة على معظم المنطقة وحاصرة القسطنطينية نفسها (924م)، إلا أنهـــا إنهـــارت أخيـــراً فـــي مطلع القرن الحادي عشر (1018م). وفي النصـــف الأول للقرن الثاني عشر برزت هنغاريا كمنافسة قوية لبيزنطة في البلقان. فبعد أن سيطرت على دلماتيا وكرواتيا والبوسنة تطلعت هنغاريا إلى احتواء الصرب أيضاً الذين يشرفون من مناطقهم الجبلية على أهم طريقين لبيزنطة: طريق فيا أغناتيا Via Egnatia الـــذي كان يمتد من ديراكيون Durrakhion (دورس Durës الحالية) إلى ســـالونيك، والطـــريق الاســـتراتيجي بـــلغراد -نيـــش- صوفيا الذي يمتد إلى القســـطنطينية. ولأجل هذا فقد استفاد الصرب من هذا التنافس الهنغاري- البيزنطي لاحتوائهم، إذ حظوا بدعم هنغاريا للتحرر من بيزنطة، بينما أقرت بيزنطة أخيراً في 1150م أمـــراءهم المـــتمردين عـــلى ســـلطتها مقـــابل التزامهم تقديم بعض القوات للامبراطورية:

Michael Angold, the Byzantine Empire 1025- 1204, London- New york 1992, pp. 174- 175.

(5) *Mihailo Dinic`. Srpske zemlje u srednjem veku, Beograd 1978, p. 33-39.*

(6) *A. A. Vasilliev, History of the Byzantine Empire 324- 1453, vol. II, Masison- London 1971, vol. II, PP. 441-443.*

(7) جبل آثوس أو الجبل المقدس يقع في شبه جزيرة صخرية تطل على بحر إيجة في شمال اليونـان، وتضـم حوالـي عشرين مؤسسة ديرية ودور دينية، وقد أصبحت برمتها خاصة بالرهبان الذين بلغ عددهم أربعين ألف راهب:

د. عـبد القادر أحمد اليوسف، الامبراطورية البيزنطية، صيدا- بيروت 1966، ص 189.

(8) Dr Djoko Slijepcevic`, Istorija srpske pravoslavne crkve I, Beosrad 1991, p. 120- 131

وحول هذه الشخصية انظر في الإنكليزية:

G.Muir Mackenzie- A. P. Irby, The Slavonic Provinces of Turkey -in-Europe, London- New york 1860, pp. 386- 366; Nikolai D. Velimirovich, the Life of S. Sava, Libertyville 1951

(9) الإشـارة الوحيدة تفيد أن القديس سافا اجتمع في طريق عودته إلى صربيا في سالونيك بالامـبراطور الجديـد تيودور انجلوس، الذي كان قد أسس في 1222 امبراطورية منافسـة لامـبراطورية نيقيـة في الشرق، أي قبل أن يخوض معركة كلوكوتينيتسا Klokotinica (ربيـع 1230م) ضـد الامبراطور البلغاري يوحنا آسن الثاني، حيث أسر وفقأت عيناه:

Slijepcevic`, op. cit., vol. I,p. 106: Vasiliev, op. cit., vol. II, pp. 522- 524.

(10) عارف العارف، المفصل في تاريخ القدس، القدس 1961، ص187- 188، دونالدب. لتل، القدس تحت حكم الأيوبيين والمماليك، في كتاب "القدس في التاريخ"، ص212- 213

(11) Siljepcevic`, Istorija, p. 110- 111

(12) تجـدر الإشـارة هـنا إلى أن جثمان القديس سافا نقل حينئذ إلى صربيا ودفن في دير ميليشـيفا Mileseva، الذي اكتسب أهمية متزايدة منذ ذلك الحين وتحول إلى "محج" للصـرب، إلى أن قام سنان باشا في 1595م بنقل رفاته إلى بلغراد واحراقها هناك. ومـن المثير أن رجال الدين المسيحيين اعتبروا أن هزائم الدولة العثمانية التي بدأت حينئذ إنما كانت نتيجة لعقاب إلهي بسبب هذا العمل:

Slijepcevic`, Istorija, p. 130.

(13) Domentijan, Zivoti sv. save l sv. Simeona, Preveo L. Mirkovic`, Beogad 1938.

(14) Teodosije, Zivot Svetoga, in Milovoje Baaié, Stare srpske biografije, Beogi ad 1924.

(15) Domentijan, Zivoti, p. 150.

(16) Ibid, p. 151- 159.

(17) حرف B يُلفظ ف في الأبجدية الكيريلية التي تكتب بها اللغة الصربية، ولذلك فإن اسم Saba يلفظ "سافا" في الصربية.

(18) Domentijan, Zivoti, S, 158.

(19) Teodosije, Zivot sv. save, p. 212

(20) يرد ذكره لدى العارف ضمن الأديرة الأرثوذكسية في القدس، وهو ملاصق لدير السيدة من الشمال: العارف، تاريخ القدس، ص528

(21) Teodosijan, Zivot Sv. Save, p. 212

(22) Domentijan, Zivoti, p. 182

(23) Ibid,p. 183

(24) Teodosije, Zivot sv. Save, p. 226

(25) Ibid., p. 218

(26) Domentijan, Zivoti, p. 166

(27) نسبة إلى دير ستوديوم الذي أسس في القسطنطينية سنة 463م، والذي أصبح مركز الحياة الديرية بعد فتح المسلمين لبلاد الشام ومصر:

أحمد اليوسف، الإمبراطورية البيزنطية، ص

(28) وتجدر الإشارة هنا إلى أنه بعد ترجمته إلى اللغة الصربية انتقل من صربيا إلى روسيا في نهاية القرن الرابع عشر:

Slijepecevic`, Istarija, p. 107

(29) حول المشاق التي كان يتجشمها الحجاج في فلسطين انظر:

الإمام، مدينة القدس العصر الوسيط، ص 129-130.

(30) Egon Wellesz , A History of Byzantine Musix and Hymnogrzphy, Oxford 1961, p. 235.

واشكر هنا الصديق المستشرق هاري نوريس H.Norris علىلفت انتباهي إلىهذا المرجع.

(31) بعد الامبراطور دوشان Dusan (1332-1355م)، أخفق ابنه أوروش Uros في الحفاظ على الامبراطورية الضخمة التي خلفها له والده، ولذلك انفرطت مع نهاية عهده (1355-1371) صربيا النيمانية، في الوقت الذي كان فيه العثمانيون قد تغلغلوا في البلقان. وهكذا بعدمعركة كوسوفو Kosovo (حزيران 1389م)، خضعت صربيا بشكل تدريجي للدولة العثمانية إلىأن تلاشى استقلالها تماماً في 1459م.

(32) مجير الدين الحنبلي، الأنس الجليل،بتاريخ القدس والخليل، ج2، عمان 1973، ص 40

(33)سجلات المحكمة الشرعية بالقدس، سجل رقم 4، حجة رقم 1، 5 ذي الحدة 940هـ/

(34) Amnon Cohen- Bernard Lewis, Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenthe Century, Princeton 1978.p 87.

(35) Ibid

(36) انظر ملحق (1).

(37) E.A . Moore , The Ancient Churches of Old Jerusalem , Beirut 1961, pp. 79-80.

(38) Ibid

(39) انظر ملحق (2).

(40) في الفقه لدينا استثناء عند المالكية، إذ جوز البعض وقف المسيحي على الكنيسة سواء للعبادة أو للمرمة، بينما قيده البعض الآخر بالمرمة، على حين ذهب رأي ثالث إلى عدم صحة الوقف على الكنيسة مطلقاً:

محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف، القاهرة 1971، ص78- 83

(41) غوانمة، تاريخ نيابة بيت المقدس، ص109

(42) Uriel Heyd, Ottoman Documents on Palestine 1552- 1615, Oxford 1960, P. 169

(43) انظر ملحق (3)

(44) يقع هذا الدير على بعد 15 كم جنوب شرق القدس، وللمزيد عنه انظر:

مصطفى مراد الدباغ، بلادنا فلسطين- في ديار بيت المقدس، ج8 قسم 2، بيروت 1974، ص511- 514

(45) للمزيد حول هذا انظر:

د. محمد م. الأرناؤوط، معطيات عن دمشق وبلاد الشام الجنوبية في نهاية القرن السادس عشر، دمشق 1993، ص49- 67

(46) أبو الفداء، المختصر في تاريخ البشر، ج4، القاهرة 1907، ص25

(47) رحلة ابن بطوطة، بيروت 1968، ص57

(48) "رحلة براتراندون دي لا بروكيير إلى فلسطين ولبنان وسوريا (1432)"، ترجمة محمود زايد، مجلة "الأبحاث"، ج3، بيروت 1962، ص311- 317

(49) الأرناؤوط، معطيات عن دمشق وبلاد الشام الجنوبية، ص66- 67

(50) في 1865 نشر البرفسور ب. سرتشكوفيتش كتابه المعنون "سنان باشا" الذي اعتمد فيه الروايات الشعبية الصربية عن سنان باشا التي تؤكد على صربيته إلى حد أنها تعتبر اسمه الإسلامي (سنان) مجرد تحريف لاسمه الصربي الأصلي سينادين Sinadin

Prof. P. Srec`kovic`, Sinan- pasa, Beograd 1865

إلا أن الباحث الروسي في شؤون البلقان باستربوف أوضح بعد حوالي عشر سنوات خطل الروايات المذكورة وأثبت بالاستناد إلى المصادر المختلفة أن سنان باشا يعود بأصله إلى قرية توبويان Topojan بشمال ألبانيا:

I, Jastrebov,. podaci za istoriju srpske crkve, Beograd 1879, s. 91-143.

□□

ملحق رقم (1)

"بيــن يدي عمدة النواب ، زبدة العلماء، أولى الألباب، القاضي سنان الحاكم الحنفي دام علاه، في محضر قدوة الأماثل وزين الأقران أحمد كوخداي، عمدة الأمراء الكرام، مختار الكبرا(ء) الفخام، حضرة قــنطاس بك ميرلوا(ء) القدس الشريف دام عزه، ومفخر الأماثل مراد صوباشــي مديــنة القدس الشريف زيد قدرة، حضر اخرسطور لو(؟) ابــن باسيلي النصراني السربي، إقليم(1) دير السرب المعروف بدير ميجــالين (كذا)، الكائن(2) بالقدس الشريف بمحلة النصارى، وأبرز من يده الحكم الشريف السلطاني ثبت الله تعالى قواعد دولته الــ (؟) (3)... المــؤرخ(3) في أوسط شهر ربيع الأول سنة خمس وخمسين وتســعمائة، من خلاصة مضمونه الشريف أن بعض النصارى السرب أنهوا لنا بالباب العالي، أعلاه الله تعالى، أن كنيستهم ودورهم الكائنة بالقدس الشريف محتاجة إلى الترميم والتعمير وثمة من يعارضهم في ذلــك بغيــر طريق شرعي، وقد برز الأمر الشريف" إن كان كما أنهي وكنيســتهم قديمــة (ل) يمكــنوا من ذلك من غير إحداث بناء كنيسة جديدة". وأنهى الإقليم المزبور أن بالدير المزبور إلى الهدم والأعالي، وأمــاكن محــتاجة إلى التكحيل، وأسطحة الأماكن محتاجة إلى ضرب قصر ملس... (وإلى) من ينفذ لهم بالعمارة والترميم، وإن بيده جملة حقوق الدير المزبور وجميع الدار الكائنة بالقدس الشريف الملاصقة لــلدير المزبور من جهة الشرق، وتعرف قديماً بدار جمعة النصراني والآن تعــرف بولــده جــريس الســاعور، وحواكير بالجهة الشرقية محــتاجة إلى الــترميم والتعمير وبناء حيطانها، وبالدار بيوت بناؤها قديــم محــتاجة إلى الهــدم والإعادة، وله بينة شرعية من المسلمين العــدول الموحدين (الموجودين) تشهد له بالبناء القديم. وطلب الأذن فــي تعميــر الــدار، وبــناء البيوت القديمة المنهدمة بنائها العلوية والســفلية الكائــنة بــالدار الشرعية، وبناء المطبخ والمرتفق وبيت الميــرة(6)، وبناء حائط الحاكورة بالطين والشّيد(7) خوفاً من توصل اللصوص إلى الدير المزبور، وطلب الكشف على ذلك وتحريره والأذن

في العمارة أو الترميم وبناء حائط الحاكورة. وتعين الكشف على ذلك وتحريــره على الوجه الشرعي، فتوجه مولانا حاكم الشرع الشريف المــومى إليــه، وأحمد كتخداي والصوباشي المشار إليهما إلى الدير المــزبور وصــحبتهم الإقـليم المزبور، وحصل الوقوف على الأماكن المذكــورة وعلى حائط الحاكورة، وكشفوا كشفاً شافياً بمحضر جمع مــن المسلمين العدول الموجودين، وبمعرفة الأسطى حسين ريمي(؟) والأســتاذ محمــد الحاج رمضان المعماريان، وهما من أهل الخبرة، فوجــدوه على الصفة المشروحة. وذرع المعماريان المزبوران أعلاه حائط(8) الدار والحاكورة: مكان ذرع(9) حائط الدير من جهة الغرب مــن القــرنة الغــربية المشدودة إلى جهة القبلة سبعة عشر ذراعاً، وذرع(10) الحــائط القبلي طولاً من ابتداء القرنة القبلية، التي هي بالقــرب مــن بــاب الدير المزبور، إلى باب الحاكورة أربعون ذراعاً وعــلواً خمسة عشر ذراعاً، وذرع الحائط الشرقي وعلى حائط الدار المعروفة بالساعور طولاً من باب الحاكورة إلى حائط الكنيسة خمسة وأربعــون ذراعاً وعلواً خمسة ذراعاً، والحائط القديم من وراء هيكل الكنيســة شــرقاً بغرب طولاً سبعة أذرع وعلواً خمسة عشر ذراعاً، وذرع الحــائط الممــتد قبلة بشرق إلى شمال من ابتدا(ء) باب الدار المذكــورة إلى حــائط دار شــعبان ابن الحاج علي الطحان خمسون ذراعــاً... سبع أذرع وارتفاع بنا(ء) حائط الدار (11) الغربية الممتد قبلة بشمال من ابتدائها إلى انتهائها ذراعان، وذرع طول بيت الميرة عشــرون ذراعــاً وعرض عشرة أذرع، وداخل الحائط المزبور بدار الساعور ستة بيوت سفلية وفوقها ستة بيوت علوية، وبيت على باب الديــر القديــم المــزبور، وأماكن الدير محتاجة إلى الترميم والتعمير ظاهــراً وباطناً. هذا ما دلّ عليه الكشف والتحرير، وطلب من الإقليم المــزبور بينة شرعية تشهد بالبناء القديم، وبجريان الدار في حقوق الدير وإن حكره من تعلقاتهم، فذكر أن له بينة شرعية تشهد له بذلك واســتأذن في إحضارها، فأذن له في إحضارها فأحضر الحاج ابراهيم ابــن عــبد الرحمن الخولي، ومحمد بن يوسف بن ورجيس، والحاج أحمــد بن ناصر وأبو زيد من حمام الجالودي(12) وعلاء الدين ابن سـلبه، الجميــع مــن أكابر المحلة المزبورة وشهدوا بعد الاستشهاد الشــرعي... شــهادة شــرعية مقبولة، وأبرز الإقليم المزبور. وبعد

اطلاع مولانا الحاكم المومى إليه عليها واتضح لديه استخار الله تعالى كثيراً، واتخذه هادياً ونصيراً، وأذن للنامي (؟) المزبور في التعمير والترميم، وإعاد البناء القديم المنهدم، وفي بناء الأمكنة المعينة أعلاه على حكم القديم كما بين أعلاه، وفي ضرب قصر ملس والمرمة الشرعية ظاهراً وباطناً على رخصة الشرع الشريف ومقتضاه المنيف، بموجب الحكم الشريف، من غير إحداث كنيسة جديدة، إذناً شرعياً مقبولاً بالطريق الشرعي. ولما كان الحال على هذا المنوال كتب ذلك ليكون تمسكاً عند الحاجة للسؤال، وجرى ذلك وحرّر في سابع عشر رجب الحرام سنة ثلاث وستين وتسعمائة.

(سجلات المحكمة الشرعية بالقدس، سجل 31، ص366)

■

ملحق (2)

صورة وثيقة أحضرت لمجلس الشرع الشريف وقيدت بالسجل المحفوظ بإذن مولانا القاضي علي الحنفي زيد فضله مضمونها

الحمد لله رب العالمين

هذه حجة صحيحة شرعية محررة معتبرة مرعية، يعرب مضمونها ويخبر مكنونها عن كل ما وقع وتحرر بمجلس الشريعة المطهرة بقرية بيت لحم من عمل القدس الشريف، أجلها الله، لدى مولانا الحاكم القاضي شمس الدين بن محمد الحنبلي المولى خلافة بناحية القدس الشريف، دام علاه، هوان بغدان ابن القس حريز(؟) النصراني من القرية المزيورة أشهد عليه إشهاداً شرعياً طائعاً مختاراً في صحته وسلامته منه، وجواز أمره شرعاً، أنه وقف وحبس وأبّد ما هو له وجار في ملكه... وحيازته الشرعية، ويده واضعة على ذلك إلى حين صدق هذا الوقف منه، وذلك جميع الدار العامرة الكائنة بالقرية المزبورة بحارة الغوانمة (13) التي أنشأها وعمرها وصرف على إنشائها من ماله وصلب حاله، المشتملة على طبقة علوية، وساحة سماوية على بابها، وسفلها ثلاثة بيوت سفلية وبيت سفلي أيضاً معد لخزن التين، ومأوى للدواب، وبيت سفلي بساحة الدار

يفـتح بابه شرقاً، وداخله بئر ماء وحقوق شرعية، حدها من القبلة دار عبدون أخـو الواقـف وشرقاً، دار نعيم بن قرع النصراني ومن يشركه، ومن الشمال الدرب السالك وفيه الباب، ومن الغرب دار عيسى بن القس منصور النصراني، وجميـع الحصـة الشائعة وقدرها الربع، ستة قراريط من أصل أربعة وعشرين قيـراطاً، فـي جميـع غراس (14) العنب والتين والسفرجل وغير ذلك، القائم أصـوله بأرض قرية بيت لحم يعرف بالوطا، حده من القبلة غراس يعقوب بن عيسـى من القرية المزبورة، ومن الشرق غراس عبدون المزبور، ومن الشمال كذلـك، ومن الغرب غراس الواقف شركة خليل بن إبراهيم القندلفت النصراني ويوسف بن حنا والواقف وابن أخيه خليل بحق الباقي، وجميع حقوق ذلك: سفله وطـرقه وجدرانه وما يعرف به وينسب إليه وذلك حق هو لذلك شرعاً، المعلوم ذلك عند الواقف المزبور العلم الشرعي، النافي للجهالة شرعاً، وقفاً مؤبداً مخلداً أنشـأ الواقـف المزبور وقفه هذا على رهبان طائفة النصارى السرب، القاطنين بديـر السـرب بمديـنة القدس الشريف الكائن به كنيستهم، والمقيمن أيضاً بدير السيق ظاهر مدينة القدس الشريف الكائن به كنيستهم، والواردين لزيارة كنيستيهم الكائنـتين بالديـرين المذكورين أعلاه، طائفة بعد طائفة. فإذا انقرضوا ولم يبق منهم أي ذكر ولا أنثي

يكون ذلك وقف على فقرا(ء) نصارى الطائفة المزبورة، فإذا انقرضوا ولم يبق منهم أحد كان ذلك وقفاً على فقرا(ء) طائفة النصارى الروم المقيمين بمدينة القدس الشريف والواردين إليها للزيارة، وجعل الواقف المزبور النظر على وقفه هذا والتكلم عليه للرئيس(15) اناتالي النصراني رئيس الديرين المذكورين أعلاه، ثـم من بعده لمن يكون رئيساً علي الرهبان السرب المقيمين بالديرين أعلاه كائناً من كان، وإذا آل الوقف المزبور إلى فقرا(ء) طائفة النصارى الروم يكون النظر والتكـلم عليه لبطرك طائفة الروم بالقدس الشريف كائناً من كان. ورفع الوقف المـزبور عن وقفه هذا يد ملكه وحيازته، وسلّمه لاناتالي رئيس طائفة النصارى السـرب المزبور أعلاه، فتسلمه منه ووضع عليه يد نظره وتكلمه، وصار وقفاً عـلى ما ورد ومبساً على ما ورد وحبساً على ما حرر وقد تم هذا الوقف ولزم ونفـذ حكمه، وذلك بحضور أخي الواقف عبدون المزبور إبراهيم النحاس وابن أخيـه عيسـى، وصدقوا على صحة الوقف المزبور التصديق الشرعي، وتبيّن مضـمون ذلـك كله لدى الحاكم الحنبلي المشار إليه شهادة مبهورة آخره ثبوتاً شـرعياً، بعد تقدم دعوى شرعية صدرت في ذلك بالطريق الشرعي من الناظر

عـــلى الوقف بوجه الواقف المزبور أعلاه وإنكاره ورجوعه عند الوقف المزبور أعـــلاه، حكماً شرعياً بعد اعتبار ما يجب اعتباره شرعياً في ثامن شهر رمضان سنة ثمان وسبعة وتسعمائة.

(سجلات المحكمة الشرعية بالقدس، سجل 54، ص90)

■■

ملحق (3)

5 جمادى الثاني 1022هـ

(23 تموز 1613)

حكم سلطاني إلى قاضي القدس

لقـــد أرسلتم كتاباً إلى عتبة سعادتي ذكرتم فيه إن الدير القديم المعـــروف باســـم مارســـابا (في الأصل بار سايا)، الكائن في المكان المهجـــور شـــرق مدينة القدس، هو دير لرهبان السرب. ومع مرور الـــزمن ونـــتيجة لتقادم السنين فقد سقطت بعض أقسامه وهي على وشـــك أن تتحول إلى خراب. وهناك برج صغير يقع ناحيته الجنوبية ويدعى (؟). ونظراً لعدم تمكن الرهبان من ترميمه فقد سقطت جدرانه وتحولـــت إلى خـــراب. وبسبب هذا فقد وجد قطاع الطرق من البدو فرصـــتهم فـــي رمي الرهبان المرعوبين بالسهام وضربهم بالحجارة. وهـــم (الرهـــبان) لا يؤذون أحداً ولا يسيئون إلى أي أحد.. بل (على العكس) يقدمون الماء والخبز للمارين الذين يعبرون تلك الصحراء..."

لقد أعطي الإذن لهم ليقوموا بترميم ديرهم دون أن يضيفوا أي شيء عليه.

(الدفاتر المهمة، مجلد 7، ص340 نقلاً عن:

(Heyd, Ottoman Documents on Palestine, p. 179

■■

(1) يســـتقيم المعـــنى هـــنا مع "إقليم"، وهي في الأصل من الكلمات الداخلة على العربية، ويبدو لنا أن "إقليم" هنا قد تكون محرفة من "قيّم".

(2) في الأصل: الكاين، وكذلك في كل المواضيع اللاحقة.

(3) في الأصل: حكم شريف سلطاني مؤرخ.

(4) في الأصل: امكن

(5) في الأصل: امكن

(6) المَيْرَة جمع مِيَر، وهو الطعام الذي يدّخره الإنسان لنفسه وعياله.

(7) الشّـــيد يســـتخدم إلى الآن في بلاد الشام الجنوبية (الأردن وفلسطين)، ويقابله الكلس في سوريا

(8) في الأصل: حايط، وكذلك في المواضع اللاحقة.

(9) في الأصل: درع

(10) في الأصل: ودر للحايط

(11) في الأصل: الدير

(12) يشـــير د. العســـلي إلى وجـــود 13 حماماً في القدس خلال ذلك الوقت (القرن العاشر الهجـــري/ السادس عشر الميلادي) منها واحد فقط (مجاور لحمام السلطان) دون اسم، ولكـــن لا يوجـــد فيها واحد باسم "حمام الجالودي". ومن المعروف أن بعض الحمامات كـــانت تعرف بأكثر من اسم، وربما لحق بالاسم تحريف إذ لدينا في القدس حينئذ "خان الجالودي":

د. كامل جميل العسلي، من آثارنا في بيت المقدس، عمان 1882، ص169- 217

(13) ينتســـب الغوانمـــة إلى غانم بن علي الأنصاري من رجال صلاح الدين الأيوبي، الذي كـــان في وقته شيخ الخانقاه الصلاحية في القدس. وقد خدم أبناؤه وأحفاده المدينة فكان مـــنهم العـــلماء والفقهـــاء. ولعائلة الغوانمة آثار باقية في القدس منها "منارة الغوانمة" و"باب الغوانمة" و"حارة الغوانمة":

د. غوانمة، تاريخ نيابة بيت المقدس، ص22

(14) في الأصل: الغراس

(15) في الأصل: للريس.

□□□

من التاريخ الثقافي للقهوة
من اليمن إلى البوسنة

1- وصول القهوة إلى البوسنة ونتائج انتشارها هناك

عـرفت البوسـنة كغيـرها من مناطق أوروبا الجنوبية الشـرقية (شـبه جزيـرة البـلقان) تغيرات كبيرة اقتصادية وسياسـية واجـتماعية وثقافيـة .بعد ضم هذه المناطق إلى الدولـة العثمانية الآخذة في التوسع. وقد كانت هذه المناطق تتـبع حـتى منتصـف القـرن الرابع عشر أنظمة إقطاعية متنافسـة ومتنازعة، ولذلك فقد أدى هذا الواقع الاقتصادي- السياسـي إلى اسـتمرار نمـط الحصون- المدن المنغلقة، والتبادل السلعي الضئيل، والانعزال عن بقية المناطق. ولكن بعـد ضم هذه المناطق إلى دولة واحدة تمثل حضارة جديدة نجد أن هذه المناطق قد انفتحت على بعضها البعض ثم على المناطق الأخرى في القارات المجاورة (آسيا وافريقيا). وقد تميـز العصر العثماني الطويل في البلقان (ق14- 20) منذ بدايـته بتطور عمراني مثير، إذ سرعان ما نشأت وتطورت عشـرات المدن التي نعرفها الآن كمراكز إدارية واقتصادية وثقافيـة كبـلغراد وسـراييفو وصـوفيا والباسان Elbasan وبيريزرن Pirzren وكورتشا Korqa الخ[1].

وفـي الحقيقـة لقد ترافق هذا الانتشار العمراني مع انتشار دين جديد هو

---

(1) للتوسع حول هذا انظر كتابنا: الإسلام في يوغسلافيا- من بلغراد إلى سراييفو، عمان 1993، حيث يوجد قائمة بأهم المصادر والمراجع حول هذا الموضوع.

الإسلام، الذي اختلف انتشاره من منطقة إلى أخرى[2]. وهكذا فقد برزت في العصر العثماني مدن بملامح شرقية تبدو في الجوامع والمدارس والحمامات والخانات والبيوت إلخ. كما تبدو في الأزياء والأطعمة والأشربة والعادات والتقاليد الجديدة فيها. ولا شك في أن انتشار الإسلام في هذه المناطق كان له الدور الحاسم في هذا المجال. فالإسلام، كما هو معروف، ينص على الصلاة باعتبارها "عماد الدين"، التي يجب أن تؤدى خمس مرات في اليوم، وهذا يتطلب من المسلم معرفة شيء من اللغة العربية. ونظراً لارتباط "العلم" بالإسلام فقد أصبح النظام التعليمي الجديد يقوم أساساً على تعلم القرآن واللغة العربية والعلوم اللغوية (علم النحو والصرف، علم العروض، علم البلاغة الخ) والعلوم الدينية المساعدة (أصول الفقه، التفسير، الحديث الخ)، وأصبحت العربية إحدى لغات التأليف لـ "العلماء" في هذه المناطق. ومن ناحية أخرى أخذ الإسلام ينظم شؤون المسلمين الجدد في البلقان على نحو مغاير في كل صغيرة أو كبيرة، بما في ذلك الزي والمأكل والمشرب الخ. ولذلك فقد اختفت عند المسلمين الجدد بعض المآكل والأشربة (لحم الخنزير والخمر الخ)، ودخلت لديهم مآكل وأشربة جديدة (الشربة Serbet، الكباب Kabab، الكفتة Cufte، الحلوى halva الخ) وأزياء جديدة (الجبة Dzuba، الدلامة Dolama العنترية Anterija الخ)[3]. ومن هنا لم يعد من المستغرب أن تشبه وتُشبّه بعض المدن الجديدة في البلقان بمثيلاتها في الشرق، إذ أصبحت بلغراد مثلاً تعرف بـ "دمشق الأوروبية"[4] واشتهرت بروساتس Prusac أو آق حصار كـ"مكة البوسنوية"[5] الخ. ومن ناحية أخرى فقد

---

(2) انتشر الإسلام بشكل محدود في بعض المناطق (بلغاريا، صربيا واليونان) ولم يشكل المسلمون الجدد هناك سوى أقلية بين السكان، بينما انتشر بشكل واسع في البوسنة وألبانيا، حيث أصبح المسلمون الجدد يشكلون غالبية السكان. وبينما انتشر الإسلام ببطء في ألبانيا نجد أنه انتشر بسرعة في البوسنة في أقل من قرن:

Adem Handzic, "oislamizaciyi u Sjieveroistonoj Bosni U XV I xvi vijeku". POF XVI- XVII, Sarajevo 1970, s, 5-45 : Islam i Muslimani u Bosni I Hercegovini, Sarajevo 1977, p. 36: "Bosna I Hercegovina". Encilopedija Jugoslavije, II tom, Zagreb 1982, p. 177, 229.

(3) *Islam i muslimani, s. 53-54 Smail Balic, kultura Bonsnjaka, Wien 1973, p. 16-18.*

(4) *Dr Dusan Papovic, Beograd kroz vekove, Beograd 1964, p. 72.*

وبالإضافة إلى هذا عرفت بلغراد باسم "بوابة الشرق" لأن الرحالة الأوروبيين القادمين من الغرب كانوا يشعرون بمجرد وصولهم إلى بلغراد أنهم قد دخلوا الشرق للتوسع حول هذا انظر: الإسلام في يوغسلافيا، ص20- 40.

(5) *F. B abonger, "Prusac, Das bosnisoche Mekla", Der Nahe Osten, Berlin August- September 1929, p. 125- 126.*

أصبح طريق الحج الحيوي (سراييفو- استنبول- حلب- دمشق- المدينة- مكة) جسراً هاماً للتواصل الحضاري بين شعوب المنطقة إذ كانت تنتقل فيه الأفكار والطرق الدينية والسلع الجديدة في اتجاهين وليس في اتجاه واحد فقط. وهكذا على سبيل المثال، نجد أن الطريقة التيجانية تنتقل من الحجاز عن طريق الحج إلى ألبانيا، بينما تنتقل الطريقة الحضروية من البوسنة إلى مصر(6). وبعبارة أخرى لم يعد هنا ما يخفى في إطار الدولة الواحدة (العثمانية)، إذ أن ظهور أي شيء جديد في أية منطقة كان لا يخفى طويلاً على بقية المناطق، ومن ذلك على سبيل المثال القهوة التي نحن بصددها.

وكانت القهوة قد عرفت في اليمن والحجاز في بداية الأمر ومن هناك وصلت أولاً إلى دمشق في مطلع القرن السادس عشر(7). ومن دمشق تابعت طريقها إلى حلب(8). وبالاستناد إلى ما ذكره المؤرخ العثماني المعروف بجوى، الذي يعتبر مصدراً موثوقاً في هذا المجال، فقد عرفت استنبول القهوة والمقاهي في سنة 962هـ (تبدأ في 1554/10/26م) حيث قام شخص من دمشق وآخر من حلب بفتح مقهيين في محلة تحت القلعة(9) حيث أخذ يبيعان القهوة للزبائن المتزايدين. ويضيف بجوى أن هذين المقهيين سرعان ما نجحا في جذب نخبة استنبول من "أصحاب القلم والكتاب" والقضاة والمدرسين وكبار الموظفين(10). وهكذا فقد ادخل "المقهى" تغييران سريعاً في الحياة الثقافية- الاجتماعية

---

(6) islam i muslimani, S. 91: H osen Tehsini, Shtyllat themellore te tarikatit tixhani, Tirani 1941, pp. . 28-29.

(7) د. محمد م. الأرناؤوط، "بدايات انتشار القهوة والمقاهي في بلاد الشام الجنوبية"، مجلة اليرموك، عدد 35، اربد 1992، ص30- 33

(8) في 1573 زار حلب الرحالة الهولندي ليونهارت راوولف وتعرف هناك على القهوة وتذوقها وقدم لنا معطيات قيمة عن القهوة والمقاهي في حلب في ذلك الوقت، مما يدل على انتشارها في وقت سابق بطبيعة الحال:

الدكتور ليونهارت راوولف، رحلة المشرق إلى العراق وسوريا وفلسطين سنة 1573، ترجمة وتعليق سليم طه التكريتي، بغداد 1978، ص53- 54، 81- 82.

(9) محلة "تحت القلعة" من المحلات الكبيرة التي نشأت في استنبول في بداية العصر العثماني على الشاطئ الأيمن للقرن الذهبي.

(10) تاريخ بجوى، ج2، ص41- 42 حسب الترجمة الصربوكرواتية:

Glisa Elezovic, "Kafa i Kafena na Balkanskom polustrvu", Prilozi za Knjizevnost, jezik, istoriju i fololor, Knj, VIII, sv. 1-2 (1938), S. 620.

وهناك ترجمة عربية مقتطفة لما أورده بجوى:

الأستاذ برنارد لويس، استنبول وحضارة الخلافة الإسلامية، تعريب د. سيد رضوان علي، الرياض 1402هـ/ 1982م، ص166- 167.

للعاصمة، إذ أصبح المرء يرى فيه من يقرأ الكتب، ومن ينشد القصائد، ومن يخوض في المناقشات الأدبية- الفقهية[11].

وفيما بعد، كما يذكر بجوى، فقد أخذ يتردد على المقاهي الأئمة والمؤذنون وطلاب المدارس الدينية، حتى تقاعس الكثيرون منهم عن الذهاب إلى الجوامع. ولأجل ذلك فقد أخذت المقاهي تثير سخط بعض رجال الدين الذين راحوا يصفونها بـ "بيوت الفساد"، حتى لم يتوانوا عن القول "الذهاب إلى الحان أفضل من الذهاب إلى المقهى"[12].

ونظراً لذلك ولأمور أخرى فقد بادر بعض رجال الإفتاء إلى إصدار الفتاوى التي تحرم شرب القهوة[13]. ويحدثنا حاجي خليفة، القريب من هذه التطورات الجديدة (توفي 1566م)، في كتابه "ميزان الحق في اختيار الأحق" أن القهوة بقيت تحرم وتحلل حتى سنة 1000 للهجرة (تبدأ 1591/10/10م). حيث لم تعد تمنع بعد ذلك وأصبحت تشرب بحرية حتى أصبح هناك مقهى في كل شارع، ولم تعد المقاهي للقهوة فقط بل أصبحت تضم أيضاً المغنين والراقصات[14]. ولا يبدو حاجي خليفة في كتابه هذا متعاطفاً مع القهوة إذ أنه يذكر أن تعلق الناس بهذا المشروب الجديد وصل إلى حد أنهم أخذوا يتركون أعمالهم، مما أدى هذا إلى تراجع التجارة والاقتصاد. ولأجل ذلك يبرّر حاجي خليفة قيام السلطان مراد الرابع في سنة 1042هـ (تبدأ في 1632/7/19م) بتحريم القهوة وهدم المقاهي حين يذكر أن ما قام به السلطان إنما كان ينبع "من حبه للشعب ولأجل مصلحته"[15]. إلا أن حاجي خليفة يضيف جملة ذات مغزى حين يقول أنه في المدن الأخرى، باستثناء استنبول، بقيت المقاهي مفتوحة كما

---

(11) *Elezovic, Kafa I dafana, S. 620- 621.*
لويس، استنبول، ص167.

(12) *Elezovic, Kafa I kafana, S, 621.*
لويس، استنبول، ص167.

(13) *تكشف تقارير سفراء البندقية في استنبول خلال 1584- 1588 إن السبب الحقيقي لمنع القهوة حينئذ كان يكمن في تخوف الحكومة من "أوكار التمرد" (المقاهي)، نظراً الفوضى كانت تسمح بانتشار مختلف الأفكار فيها:*
Vuk Binaver, "prilog istoriji kafe u jugolslovenskom zemlijame, Istoriski casopis, knj. XIV- XV, Beograd 1965, s. 332.

(14) *نسخة مخطوطة محفوظة في مكتبة الأكاديمية ببلغراد، وقد ترجم القسم المتعلق بالقهوة الزوفيتش:*
Elezovic, kafa I Kafana, s. 625.

(15) *Ibid, pp. 625- 626.*

في السابق[16].

ولما كانت القهوة قد انتشرت بهذا الحد في استنبول، عاصمة الدولة فمن الطبيعي أن تنتقل إلى بقية المدن في الدولة العثمانية. وفيما يتعلق بسراييفو، عاصمة البوسنة [17] فمن المؤكد أن القهوة وصلت وانتشرت فيها في النصف الثاني للقرن السادس عشر. فالمؤرخ بجوي، وهو بوسنوي الأصل، يذكر أنه التقى في سنة 1000هـ/ 1592م في سرايبفو درويش حسن باشا قائد الجيش العثماني، المتوجه إلى كرواتيا، ويقول في هذه المناسبة عن سرايبفو أن بها مقهى حسن الترتيب يتميز بوجود ركن خاص لكل طائفة في المجتمع: واحد للقضاة، وآخر للشيوخ، وثالث للأعيان، ورابع للمدرسين الخ[18]. وفي تلك السنوات لدينا ما يشير إلى وجود المقاهي في المدن الأخرى في البوسنة. ففي فوتشا Foca، على سبيل المثال، كان هناك مقهيان في سنة 1600م. وفي بانيا لوكا Banja Luka لدينا في 1607م شخص يحمل لقب "القهوجي"، مما يدل على احترافه لمهنة بيع القهوة، بينما لدينا من 1625 قصيدة شعرية حول سرايبفو تتحدث عن "قهوجي" يقدم فناجين القهوة لزبائنه[19]. ولم تعد القهوة تقدم في الشوارع (المقاهي) والبيوت الخاصة بل أصبحت تقدم في السرايا ولأهم الضيوف. وهكذا فقد احتفى والي البوسنة في 1640 بمبعوث جمهورية راغوصة (دوبرفنيك) وقدم له القهوة أيضاً[20].

ولدينا منذ ذلك الوقت (منتصف القرن السابع عشر) شهادات الرحالة الأوروبيين الذين زاروا البوسنة حينئذ وتعرضوا فيما تعرضوا إلى ذكر القهوة والمقاهي. ففي 1658 زار البوسنة الرحالة الفرنسي بوليه Boullet حيث تعرف

---

[16] *Ibid. P.626*

وينسجم مع هذا ما ذكره المؤرخ الآخر نعيماً (توفي 1716). ففي كتابه "تاريخ نعيما" (ج3، ص 160- 164) يذكر أيضاً أن المقاهي خارج استنبول بقيت مفتوحة:

Elezovic, Kafa I kafana, s. 628.

[17] *كانت سرايبفو في بداية الأمر مركزاً لـ "سنجق البوسنة"، ومع تشيل "باشوية البوسنة" في نهاية القرن السادس عشر أصبحت بانيالوكا Banja Luka مركزاً للباشوية إلى سنة 1639 حين استردت سرايبفو هذا المركز حتى سنة 1697 عندما تعرضت للتدمير من الجيش النمساوي، وبقيت ترافنيك Travnik المركز حتى سنة 1850 حيث استردت سرايبفو مركزها السابق كعاصمة للبوسنة:*

Hazim Sabanovic, Bosanki pasalik, Sarejevo 1982, s. 90-91.

[18] *Elezovic, Kafa I kafana, s.632*

[19] *Vinever, Prilog istoriji Kafe, s. 331.*

[20] *Ibid.*

على القهوة وتذوقها لأول مرة، وتحدث فيما تحدث عن مقهى خاص بالجنود في مدينة موستار Mostar[21]. وفي 1660 زار البوسنة الرحالة المعروف اوليا جلبي، وأشار إلى وجود المقاهي في عدة مدن[22].

ولكن هذا الانتشار للقهوة والمقاهي في البوسنة وغيرها لم يتم بسهولة أو دون معارضة. لقد بدأت المعارضة للقهوة والمقاهي في دمشق حيث انقسم الفقهاء- العلماء إلى مؤيدين- محالين للقهوة وإلى معارضين- محرمين للقهوة. وكاد هذا الانقسام يؤدي إلى فتنة في دمشق في سنة 953هـ/ (تبدأ في 4 آذار 1546م)[23]. وقد تكرر هذا الأمر مع انتشار القهوة والمقاهي في استنبول. وكانت المعارضة في استنبول ضد القهوة قد بدأت في وقت مبكر خلال عهد السلطان سليم الثاني (1566 - 1574)، حيث ألّف أحد الفقهاء- العلماء (مسيح بن عبد الله) رسالة ضد البدع والمفاسد خصص فيها فصلاً كاملاً للقهوة. إلا أن أشد المعارضين للقهوة في ذلك الحين كان شيخ الإسلام نفسه فخر الدين محمد چوي زاده (توفي 995هـ/ 1587م)، الذي ألف رسالة ضد البدع خصّص معظمها للقهوة[24].

لقد قامت القهوة خلال قرنين من الزمن بدور مثير في تحفيز الإنتاج الفقهي والأدبي للوسط الجديد الذي كانت تحل فيه. فنظراً لانقسام الفقهاء- العلماء حول القهوة ما بين محال ومحرم أخذ كل طرف يحاول أن يقنع المجتمع بصحة موقفه وذلك بالرجوع إلى أصول الفقه وحتى الطب والخروج بمؤلفات مختلفة مع القهوة أو ضدها. وهكذا، على سبيل المثال، نجد أن الشيخ يونس العيثاوي (توفي 976- 977هـ) يبادر منذ ذلك الحين إلى تأليف رسالة ضد

---

(21) *Ibid.*

(22) *Evlija Celebi, Putopis, Prevod I komentar Hazim Sabanivic, Sarajevo 1979, p 98- Vonavere, Prilog istoriji Kafe, p. 331.*

(23) *حول هذا الفتنة انظر:*

عبد الله الادكاوي، حسن الدعوة للإجابة إلى القهوة، جامعة يال Yale مجموعة landberg 55، نسخة مصورة في مركز الوثائق والمخطوطات في الجامعة الأردنية، شريط رقم 6 ، ورقة 2 أ- 2 ب.

والرسالة في أوراقها تجمع أراء الطرفين المتعارضين في ذلك الحين حول القهوة.

(24) *Hanadija Kresevljakovic, Esnafi i obrti u Bosni i Hercegovini", Zobrinik za narodni zivot juznih Salvena, Knj. XXX, Sv. I, Zagrab 1935, s. 161.*

القهوة، إذ أنه كان من أكبر المعارضين للقهوة في دمشق[25].

ومن ناحية أخرى انقسم الشعراء في دمشق أيضاً، وبينهم كان أيضاً الفقهاء الذيـن يعـبرون عن آرائهم شعرا، إلى طرفين مختلفين حول القهوة وراح كل طـرف ينظم الشعر ويؤلف القصائد في مدح القهوة أو ذمها[26]. وقد تكرر هذا الموقـف فـي استنبول أيضاً في وقت لاحق. فقد وجدنا الفقيه مسيح بن عبد الله يبادر في عهد السلطان سليم الثاني إلى التعرض للقهوة في رسالة له، ويخصص لهـا شيخ الإسلام جوي زاده معظم رسالته في ذم البدع، في حين نجد أن شيخ الإسـلام اللاحق محمد بستان زاده (توفي 1006هـ/ 1598م)[27] يحلل القهوة فـي فـتوى جديدة ويضمن ذلك قصيدة معروفة له[28]. ولدينا موقف مماثل في البوسنة أيضاً، حيث انقسم الفقهاء والشعراء إلى مؤيدين للقهوة ومعارضين لها. وتفيدنـا رسـالة الأقحصـاري، التي سنتوقف عندها لاحقاً، في معرفة أن هذا الانقسـام حـول القهوة بين الفقهاء في البوسنة استمر حوالي قرنين من الزمن. فالاقحصاري المتوفي سنة 1169هـ / 1755م يجعلنا نفهم من مقدمة رسالته أن الخلاف حول القهوة في البوسنة كان لا يزال مستمراً، وأنه أراد من رسالته هذه أن يقدم الجواب الفصل في هذا الموضوع.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الاقحصاري في رسالته هذه يتخذ الموقف المؤيد للقهوة. والاقحصاري بهذا كان يعترف بأمر واقع. فالقهوة كانت قد انتشرت في البوسـنة خلال ذلك الوقت، وارتبطت بعادات وتقاليد اجتماعية وثقافية، إلى الحد الذي لم يعد فيه بالإمكان تصور معارضتها أو منعها بالقوة. فقد أصبحت القهوة

---

(25) نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، تحقيق جبرائيل سليمان جبور، ج2 جونية 1949، ث 39، محمد أديب آل تقي الدين الحصني، كتاب منتخبات التواريخ لدمشق، ج2 ، بيروت 1979، ص568.

(26) تجدر الإشارة هنا إلى أن رسالة الأدكاوي المذكورة (هامش 3) أقرب إلى ما تكون مجموعة شعرية تضم قصائد مختلفة حول القهوة لعدد من الفقهاء والشعراء كابن عبد السلام وابن كثير المكي، وابن عراق ومامای الرومي وغيرهم. ويعترف المؤلف في المقدمة (ورقة 2أ) أن هذه "الرسالة" مجرد قطعة اختارها من مجموعة أكبر.

(27) تجدر الإشارة هنا إلى أن بستان زاده كان قد تولى القضاء قبل ذلك في دمشق خلال 981- 983 هـ/ 1572- 1573م. أي في الوقت الذي كانت فيه القهوة والمقاهي منتشرة في دمشق:
شرف الدين موسى بن يوسف الأنصاري، نزهة الخاطر وبهجة الناظر، ج2، تحقيق عدنان محمد ابراهيم ومراجعة د. عدنان درويش، دمشق 1991، ص127.

(28) Elezovic, Kafa i kafana, s. 625.
لويس، استنبول، ص169.

تعتبر عند المسلمين في البوسنة رمزاً للاحتفاء بالضيف، ودعوة شخص ما إلى "فنجان من القهوة" كانت تعني التشريف له ولصاحب البيت. وقد أصبحت القهوة تعتبر مادة ثمينة ولذلك كانت تقدم وتؤخذ هديةً ثمينة في المناسبات المختلفة. والأهم من هذا أن القهوة دخلت في الحياة اليومية وأصبحت تساعد مثلاً على إنجاز بعض الأعمال وترمز إلى الاتفاق في نهاية الأمر على شيء ما[29]. ومن ناحية أخرى فقد أصبحت المقاهي في البوسنة مراكز اجتماعية- ثقافية لا يمكن من دونها تصور الحياة في المدينة. فقد أصبحت المقاهي مراكز تجمع الناس بشكل يومي، حيث يحتسون القهوة ويدخنون ويتحدثون في مختلف الأمور ويقضون بعض الأعمال أيضاً. والأهم من هذا أن المقاهي في البوسنة أخذت تتحول، ولا سيما خلال فصول الشتاء الطويلة، إلى ما يشبه الحانات بعد أن أصبحت تجمع بين القهوة والمتعة الفنية. فقد أخذ أصحاب المقاهي يحرصون على اجتذاب مزيد من الزبائن بفضل المغنيين الشعبيين، الذين كانوا ينشدون القصائد البطولية على عزف الربابة والذين كانوا يعرفون باسم "الغوسلار" Guslari [30]. ومن الطبيعي في هذه الحالة أن المقهى الذي كان يوجد فيه أفضل "غوسلار" كان يجتذب أكثر الزبائن[31].ومن ناحية أخرى فقد أصبحت المقاهي في البوسنة تقدم متعة أخرى لزبائنها تتمثل في "الرواة" الشعبيين. وقد كان هؤلاء "الرواة" على اطلاع جيد على التراث الشرقي (العربي الإسلامي والتركي والفارسي) ويروون للزبائن بعض الحكايات والسير المثيرة للاهتمام[32]. وبهذا الشكل، كما يقول الباحث المعروف حمدي كرشفليا كوفتش Kresevljakovic، فقد كانت المقاهي في البوسنة هي المنافذ التي دخلت بواسطتها مؤثرات شرقية كثيرة (عربية وفارسية وتركية) إلى الأدب الشعبي البوسنوي[33]. وبالإضافة إلى ذلك فقد أصبحت المقاهي كالنوادي، حيث يمارس فيها الأفراد بعض الألعاب للتسلية وتمضية الوقت كلعبة الخواتم Prestenka والضاما dama والشطرنج الخ[34]..

وتجدر الإشارة أخيراً إلى أن القهوة المفضلة لدى البوسنويين كانت "القهوة المصرية" egipatska kafa، أي القهوة التي كانت تصل من مصر وبالتحديد من

---

(29) *Vinever, Priloz istoriji kafe, s. 332.*

(30) *نسبة إلى Gusle في الصربوكرواتية، التي تعني الربابة.*

(31) *Kreevlja Kouic, Esuafi I obrti, S. 161.*

(32) *Ibid S.162.*

(33) *Ibid.*

(34) *Ibid. Vinaver, prilog istoriji Kafe, P. 341.*

الاسـكندرية. وفـي الحقيقـة لقد كانت "القهوة المصرية" تصل وتنتشر في شبه جزيـرة البلقان من منفذين: عبر ميناء سالونيك بالنسبة إلى جنوب البلقان وعبر ميناء راغوصة (دوبروفنيك) بالنسبة إلى غرب البلقان. وفيما يتعلق بسراييفو فقد كـانت "القهـوة المصـرية" تصـلها غالـباً من ميناء راغوصة (دوبروفنيك) القـريب[35]. ولكن فيما بعد، منذ القرن الثامن عشر، أصبحت ترد إلى سراييفو أيضاً "القهوة الانتيلية" (جزر الانتيل) والأمريكية[36].

2- رسالة الاقحصاري حول القهوة

خلال العصر العثماني برز في البوسنة عدد من الفقهاء والأدباء والمؤرخين الذيـن يحمـلون لقـب "الاقحصـارى" نسبة إلى مدينة آق حصار كحسن كافي الاقحصاري[37] والمفتي إبراهيم الاقحصاري[38] والمؤرخ أحمد الاقحصاري[39] وغيرهم. وكانت مدينة آق حصار حصناً صغيراً في وسط البوسنة حين سقطت فـي يد العثمانيين في عام 1463، وورد ذكرها في عام 1478 باسمها الأصلي "بروساتس" Prusac، وهو الاسم الذي تعرف به اليوم، ثم أخذت تذكر منذ 1503 باسم بلغراد أو بيوغراد Belgrad- Beograd (الحصن الأبيض)، ولذلك أطلق عليها العـثمانيون اسـم "آق حصار" الذي يفيد المعنى ذاته. وبهذا المعنى يطلق عليها البنادقة أيضاً منذ عام 1555 اسم "كاستل بيانكو" Castel Bianco[40]. وقد نشأت في جوار هذا الحصن، كما حدث مع بقية الحصون القروسطية في البوسنة، بلدة جديـدة بملامـح شـرقية إسـلامية. وبعد قرن من الزمن حين زارها الرحالة جلـبي(1660) كان آق حصار، كما أصبحت تعرف في العصر العثماني، تضم ثمانيـة جوامـع وثـلاث تكايا وثلاث مدارس ابتدائية ومدرسة متخصصة في الحديـث النبوي (دار الحديث)[41]. وعلى الرغم من حجمها الصغير، بالمقارنة

---

(35) *Vinaver, Prilog istoriji Kafe, PP. 333, 338- 339.*

(36) *Ibid. P. 339..*

(37) *حول هذا الاقحصاري لدينا بعض المعطيات في مقدمة الطبعة العربية الجديدة لكتابه الذي اشتهر به:*

حسن كافي الاقحصاري، أصول الحكم في نظام العالم، تحقيق نوفان رجا الحمود، عمان 1986، ص5-6.

(38) *Hazim Sabanovic, Knijzevonst Muslimana Bih na orijentalinim Jenicima, Sarajevo 1973, p. 663*

(39) *Ibid. p. 501- 515.*

(40) *Celebi, Pultopis, p. 131, f. 39.*

(41) *Ibid, p. 132-133*

مع المدن الأخرى في البوسنة، إلا أن آق حصار اشتهرت في البوسنة وخارجها في الدولة العثمانية بما خرّجته من علماء كثر يحملون أو يحرصون على لقب "الاقحصاري" نسبة إلى مدينتهم الصغيرة. ومن هؤلاء لدينا مصطفى بن محمد الاقحصاري.

وكان الباحث د.صفوت باشا غينتش أول من اكتشف الاقحصاري ولفت الانتباه إليه في مطلع هذا القرن حين تعرض له في اطروحته للدكتوراه "البوسنويون والهرسكيون في الأدب الإسلامي" الذي نشرت في 1912. وكان باشا غينتش بالاستناد إلى سالنامة البوسنة لسنة 1302هـ/1844-1845م قد أوضح أن الاقحصاري كان مفتياً في مدينة آق حصار، حيث كان يتمتع بالاحترام بصفته عالماً جليلاً، وذكر له من مؤلفاته كتابين: "تبشير الغزاة" و "رسالة الذاكر في زيارة أهل المقابر"[42]. وبعد فترة من الزمن اهتم بالاقحصاري الباحث المعروف محمد خانجيتش في إطار كتابه "الأعمال الأدبية لمسلمي البوسنة والهرسك"، حيث أورد المعطيات السابقة إلا أنه ذكر لأول مرة أربعة مؤلفات أخرى للاقحصاري: "رسالة حول القهوة والدخان والأشربة"، "رسالة في الرحمة والشفقة على الخلق"، "رسالة في صوم الست من شوال" و "رسالة في فضائل الجماعة"[43]. وبعد عدة سنوات (1936) ساهم الباحث طيب أوكيتش في إطار بحث له عن الحديث النبوي بإضافة معلومة جديدة عن الاقحصاري حيث ذكرا له عملاً آخر، ألا وهو حاشية على كتاب "الهادي للمهتدي" لمحمد بن حسين المغربي التلمساني[44] وبعد الحرب العالمية الثانية، وتجدّد الاهتمام بالتراث البوسنوي، خصّص المستشرق المعروف حازم شعبا نوفيتش عدة صفحات للاقحصاري في كتابه الضخم "أدب مسلمي البوسنة والهرسك في اللغات الشرقية"، حيث ذكر المعطيات السابقة كلها وتحدث بشكل موجز عن كل مؤلفاته[45]. وفي الوقت ذاته اهتمت باحثة أخرى نيفينيا كرستيتش، بالاقحصاري وترجمت لأول مرة إحدى رسائله المذكورة إلى اللغة الصربوكرواتية، ألا وهي الرسالة المتعلقة بالقهوة، مع مقدمة بسيطة ذكرت فيها

---

[42] *Safet bey Basagic, Bosnjaci I Hercegovaci u islamskoj Knjizevonsti, Sarajevo 1912, p. 151-152*

[43] *Mehmet Handzic, Knjizevni rad bosanskih-hercegovackih muslimana, Sarajevo 1933, s.17,112.*

[44] *Jajib Okic, "Islamaka tradicija", Gajret, Kalendar za 1936, Sarajevo 1936, P.64-66.*

[45] *Sabnovic, Knjizevnost Muslimana, P. 470-479.*

المعطيـــات المعـــروفة عن المؤلف، وقد نشرت الباحثة في نهاية الترجمة، وكما تقتضـــي قواعـــد الـــبحث العلمي، صورة عن المخطوطة التي اعتمدتها لإنجاز الترجمة[46].

ونظـــراً إلى أننا سنتوقف في الفقرة اللاحقة بشيء من التفصيل عند رسالة الاقحصـــاري حول القهوة، فسنتحدث هنا بشكل موجز عن مؤلفات الاقحصاري الأخرى. وتجدر الإشارة هنا إلى ميزة خاصة لدى الاقحصاري، ألا وهي أن كل مؤلفاتـــه المعـــروفة لنا كانت باللغة العربية. إلا أن قيام الاقحصاري بالكتابة في الـــلغة العربية لايلفت النظر في حد ذاته لأنه لدينا مئات من أمثاله ممن ألّفوا في العـــربية، ولكـــن هؤلاء كانوا غالباً مايؤلفون في لغة أخرى (التركية، الفارسية، الصـــربوكرواتية) بينما اقتصر الاقحصاري على التأليف في اللغة العربية فقط. وفـــي الحقيقـــة أن اللغة العربية أخذت تنتشر مع الزمن مع انتشار الإسلام في المنطقة، حيث لا يمكن الفصل بينهما بطبيعة الحال، وأصبحت العربية بعد فترة من الزمن إحدى لغات التأليف في المنطقة وخاصة في المواضيع الفقهية[47]. وقد اهتم الباحث د.كامل البوهي بهذا الموضوع المهم وخصص له رسالته للدكتوراه "الأعمـــال المؤلفـــة بالعـــربية للكتاب اليوغسلاف"[48]. التي لم تنشر حتى الآن للأسف.

ومن أول مؤلفات الاقحصاري لدينا "تبشير الغزاة" الذي انتهى تأليفه في 7 ذي القعدة عام 1150هـــ/26 شباط 1738م. وكانت البوسنة قد تعرضت حينئذ إلى هجوم نمساوي كاسح، إلا أن البوسنويين تمكنوا من التصدي لهذا الهجوم في معـــركة بانيـــا لوكـــا Banja luka بقيـــادة علي باشا حكيم أوغلو. وقد أثار هذا الانتصـــار حينـــئذ الحمـــاس فـــي البوسنة وقام بعض الكتاب والشعراء، ومنهم الاقحصـــاري، بإهداء ماكتبوه تحت تأثير هذه المناسبة إلى علي باشا. وقد أراد الاقحصـــاري مـــن هذا الكتاب الذي يتألف من مقدمة ثلاثة وعشرين فصلاً، أن يثير النخوة في نفوس مواطنيه للدفاع عن وطنهم (البوسنة) وذلك بإثارة حماسهم

---

[46] *Nevena Ksvstick Mustafa Ibn Mubamed al-Aqhisari (pruscanin): Rasprava o Kafi, duvanu I picima, FOF XXX-XXI, Sarajevo 1974, P.71-107.*

[47] *للمزيد حول هذا انظر عرضنا لكتاب "همة الهمام في نشر الإسلام" للكاتب الموسوعي ش.سامي فراشري: مجلة العربي، عدد 325، الكويت ديسمبر 1985، ص121-126.*

[48] *Kamil al-Buhi, Arapski radovi Jugoslovenskih pisaca, dok. disertacija, Fil, Fakultet, Beograd 1963.*

لـــلجهاد، وأن يوضـــح لهـــم الأسس الشرعية التي لابد أن يراعيها المجاهدون المسلمون. وهكذا فهو يعرف في المقدمة الجهاد، ويتحدث في الفصل الأول عن مغـــزى الجهاد، ويتناول في الفصل الثالث اليقظة ضد العدو سواء في المناطق الحدوديـــة أم في المدن الداخلية الخ[49]. وكان د.شعبا نوفيتش قد كشف في كتابه المذكـــور عن تأثر مصطفى الاقحصاري في رسالته هذه برسالة "أصول الحكم فـــي نظام العالم" لحسن كافي الاقحصاري. وهكذا نجد أن مصطفى الاقحصاري يـــنهي مقدمـــته بصفحة كاملة مأخوذة من مقدمة الاقحصاري الآخر لـــ "أصول الحكـــم" كمـــا أنـــه يستشهد كثيراً في كتابه بـــ "أصول الحكم". ويذهب د.شعبا نوفيتش إلى حد القول بأن رسالة مصطفى الاقحصاري "تبشير الغزاة" ليست إلا توســـعة لـــــ "الأصل الثالث" الذي تقوم عليه رسالة الاقحصاري الآخر "أصول الحكـــم"، أي "فـــي وجـــوب اســـتعمال آلات الحـــرب والقتال وتدبير العسكر وتحريضهم"[50].

أمـــا الكتاب الثاني للاقحصاري فيحمل عنوان "رسالة في الرحمة والشفقة"، وهـــي رسالة صغيرة تتألف من عدة صفحات أنجزها المؤلف في العشر الأول مـــن ربيع الأول سنة 1154هـــ/1742م. ويتعرض المؤلف إلى مفهوم الرحمة الإلهيـــة، ويـــناقش أولئك الذين يرون أن رحمة الله لاتشمل سوى المؤمنين فقط، وأولـــئك الذيـــن يقولـــون أن رحمة الله تشمل كل ماهو موجود. وبعد ذلك ينتقل المؤلـــف لـــلحديث عـــن الشفقة، وبالتحديد عن التآلف والتساعد والتضامن بين الـــناس، التي هي بالنسبة للمؤلف أهم من الصلاة المفروضة. ويورد المؤلف في هـــذا السياق للتدليل على مايقوله حديثاً ينسبه إلى الخليفة عمر بن الخطاب: "لأن أقضي حاجة أخ لي مسلم أحب إلي من اعتكاف سنة"[51]. ويصل المؤلف، بدع

---

[49] *Sabanovic, Knjizevost Muslimana, p. 473-474.*

[50] *Ibid, p.474.*

[51] *انظر الطبعة العربية لـ"أصول الحكم" ص31-35.لم نجد في أي مصدر مايدعم نسبة هذا الحديث إلى الخليفة عمر بن الخطاب، بل إنه مشهور بنسبته إلى الحسن بن علي بن أبي طالب. وأول من سجل لنا هذا الحديث بسنده إلى الحسن الإمام المرزوري (توفي 181هـ/796م)، مع أنه أورده في رواية أخرى تقول "أحب إلي من اعتكاف شهر": كتاب الزهد والرقائق للإمام شيخ الإسلام عبد الله بن المبارك المرزوي، حققه حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، مؤسسة الرسالة، د.ت، ص258.*

وقد ورد هذا الحديث لاحقاً لدى الإمام ابن حيان (توفي 354هـ/964م) برواية مشابهة: "قضاء حاجة أخ مسلم لي أحب إلي من اعتكاف شهرين:

استشـــهاده بمختلف الأحاديث، إلى نتيجة مهمة ألا وهي أن ازدهار وسعادة أي مجتمع تبدو في تآلف أفراده وتضامنهم فيما بينهم(52).

ويحمـــل المؤلـــف الثالث للاقحصاري عنوان "رسالة الذاكر في زيارة أهل المقابـــر" الـــتي كتـــبها، كما يقول في المقدمة، بناء على سؤال من أحد تلاميذه، وأنجزها في سنة 1152هـ/1739م. وقد قسم المؤلف رسالته إلى مقدمة وخمسة فصـــول. ففـــي المقدمة يتعرض فوراً إلى هذا الموضوع الذي اختلف فيه فقهاء المسلمين إذ يوضح أن الأدعية والصدقات لأرواح الموتى تفيدهم كما يذهب إلى ذلـــك أهـــل الســـنة، بينما يذكر أن المعتزلة يرفضون ذلك باعتبار أن الأموات لايستفيدون من ذلك لأنهم يعتقدون أن كل شخص مسؤول عن أفعاله. وبعد ذلك ينتقل المؤلف إلى كيفية التعبير عن مشاعر الحزن وعن التعازي لأهل الفقيد، ثم يـــتعرض بعـــد ذلـــك إلى السلوك الواجب اتباعه خلال زيارة المقابر الخ. وفي الحقيقـــة أن المؤلف لايهتم فقط بموقف الإسلام من زيارة المقابر بل يركز أيضاً عـــلى الناحية الأخلاقية، أي في أن يتذكر الإنسان أقاربه وأصدقاءه الذين رحلوا للأبـــد مـــن هذه الدنيا وأن يتذكر بدوره الموت الذي ينتظره، لأن كل ذلك يؤدي بالناس إلى أن يصبحوا إنسانيين أكثر ومتعاطفين أكثر على بعضهم البعض(53).

أما العمل الأخير للاقحصاري فقد أطلق عليه "رسالة في فضائل الجماعة"، وهي رسالة صغيرة من خمس صفحات حول أهمية صلاة الجماعة، وقد قسمها المؤلف إلى فصلين وخاتمة(54).

أما فيما يتعلق بمؤلّفه "رسالة في القهوة والدخان والأشربة" فهي موجودة في مجمـــوع محفوظ في مكتبة غازي خسرو بك بسراييفو تحت رقم R–761، وهو يتضـــمن مؤلفات الاقحصاري التي ورد ذكرها. ويبلغ المجموع 147×197 مم والنص نفسه 90–100×160مم. وضمن هذا المجموع تحتل رسالة الاقحصاري في القهوة سبع ورقات، وبالتحديد من 15 ب إلى 21ب. وقد كتب الاقحصاري هـــذه الرسالة العربية. ويمكن القول أن لغة المؤلف جيدة إذا أخذنا بعين المكان (البوســـنة) والـــزمان (منتصف القرن الثامن عشر). بخط نسخي مقروء، وهي

روضة العقلاء ونزهة الفضلاء للإمام الحافظ أبي حاتم محمد بن حبان، تحقيق م.عبد الحميد و م.حمزة و م.النقي، القاهرة، دار الكتب العلمية، د.ت، ص347.

(52) *Saabanovic, Knjizevnost Muslimana, P. 475-476.*

(53) *Ibid, P.479.*

(54) *Ibid.*

محفوظة في حالة جيدة.

إن العنوان الذي وضعه الاقحصاري لرسالته يوضح أيضاً أقسام الرسالة، فهي تتألف من مقدمة وثلاثة أقسام يتعلق الأول منها بالقهوة، والثاني بالدخان، والثالث بالأشربة المحرمة. وفي المقدمة يذكر المؤلف الدافع الذي حفزه إلى تأليف هذه الرسالة، وهو سؤال "أحد الأفاضل" له عن هذه الأمور، ثم ينتقل إلى قضية مهمة ألا وهي مكانة العالم في المجتمع الإسلامي حيث تتجه أنظار الناس مع كل أمر طارئ وصوب العلماء لمعرفة آرائهم، ولذلك يؤكد الاقحصاري ضرورة نزاهة العلماء فيما يقولونه. وواضح من المقدمة والسياق أن الاقحصاري ليس أول من يكتب في هذا المجال، فيما يتعلق بالقهوة والدخان، بل إنه يفيدنا في ذكر مؤلفات سابقة اطلع عليها ويناقشها في هذه الرسالة.

في القسم الأول يستعرض المؤلف الخلاف الشائع حول القهوة، وهو لايخفي منذ البداية تعاطفه مع القهوة بالاستناد إلى تجربته الشخصية أيضاً إذ يذكر أنه جرّبها ووجد في شربها "معونة على مطالعة الكتب وقيام الليل لكونها رافعة الكسل والنوم". ويرفض المؤلف هنا موقف بعض العلماء في مشابهة أو مقارنة الدخان بالقهوة، إذ يرى أن هذا "مما لايرضاه من له عقل سليم أو طبع مستقيم". ويلاحظ هنا أن الاقحصاري يعتمد على ماقاله الفقهاء وحتى الشعراء لإقناع القارئ بفوائد شرب القهوة، وبالتالي بعدم جواز تحريمها.

أما القسم الثاني فقد خصّصه المؤلف للدخان. وليس من المستغرب هنا أن يتعرض الاقحصاري للدخان والقهوة في رسالة واحدة لأنهما ظهرا تقريباً في وقت واحد في الدولة العثمانية، وترافق شربهما معاً حتى أصبح احتساء القهوة يرتبط في الغالب بتدخين التبغ[55]. وفي هذا السياق يهتم الاقحصاري ببداية انتشار الدخان في الدولة العثمانية، ويستشهد بالمؤرخ الدمشقي الغزي للإشارة إلى بداية ظهور الدخان فيما يتعلق ببلاد الشام. وفي هذا القسم لايخفي المؤلف معارضته للدخان منذ البداية ولذلك يميل إلى تحريمه بعكس القهوة. ولايكتفي المؤلف هنا بالاعتماد على بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، التي يراها

---

[55] حول بداية ظهور الدخان في الدولة العثمانية وموقف الفقهاء منه انظر ملاحظات الخياري المعاصر (توفي 1083هـ/1671م) الذي تعرض إلى ذلك حينما كان يجول في البلقان، بالقرب من مدينة قولة (كافالا Kavala)، التي ستشتهر لاحقاً بزراعة وصناعة الدخان.
إبراهيم بن عبد الرحمن الخياري المدني، تحفة الأدباء وسلوة الغرباء، تحقيق رجاء محمود السامرائي، ج1، بغداد، 1969، ص263.

مؤيـــدة لموقفه في تحريم الدخان، وإنما يأخذ أيضاً بالأسباب المنطقية والصحية لإقناع القارئ بما ذهب إليه.

ويخصص المؤلف القسم الثالث والأخير للخمر التي لايختلف على تحريمها مـــع الفقهـــاء الآخرين، ويذكر في السياق تحريم الأفيون ليستدل على أن الفقهاء قادرين على اتخاذ موقف من كل أمر مستجد في المجتمع الإسلامي.

إن هـــذه الملاحظة الأخيرة تقودنا إلى أهمية هذه الرسالة. فعلى الرغم من مرور قرنين ونصف تقريباً على تأليف الاقحصاري لرسالته يمكن القول أن هذه الرســـالة تتمـــتع بقيمـــة خاصة لأنها تكشف لنا عن القضايا الجديدة وعن كيفية الـــتعامل مـــع هذه القضايا الجديدة في المجتمع الإسلامي. فانتشار القهوة، على ســـبيل المثال، لم يكن مجرد انتقال نبتة ما من منطقة إلى منطقة أخرى، بل كان يعـــني تغيـــراً مهمـــاً فـــي الحيـــاة الاجـــتماعية والثقافية في المجتمع العثماني (الإســـلامي)، ولذلـــك فـــإن الفقهـــاء -العلماء بقوا حوالي ثلاثة قرون يختلفون ويكتـــبون حـــول هذا الأمر، وهو ما أدى إلى نتاج فقهي مثير للاهتمام في عدة مناطق وفي عدة لغات. وهكذا، إن رسالة الاقحصاري تصلح نموذجاً لهذا النتاج أو الأدب الفقهـــي الذي لايعبر فقط عن ثقافة المؤلف والوسط الذي عاش فيه بل عن ثقافة العالم (الإسلامي)، وعن روح العصر الذي عاش فيه.

□□□

دور البكتاشية

في تعزيز التواصل الروحي- الثقافي

للألبانيين مع العراق

في السنوات المئة الأخيرة ازداد اهتمام الباحثين الأوروبيين بموضوع انتشار الإسلام في اوربا الجنوبية الشرقية (شبه جزيرة البلقان) ، حيث يشكل الإسلام إلى الآن امتداداً مهماً في العمق الأوروبي. وقد كثرت الدراسات في الفترة الأخيرة لتركز على ظروف ودوافع ونتائج انتشار الإسلام لدى الشعوب المختلفة في البلقان. وسنحاول بدورنا هنا أن نلقي الضوء على أحد الجوانب المتعلقة بنتائج انتشار الإسلام، ألا وهو التواصل الروحي- الثقافي الجديد بين الألبان والعراق من خلال إحدى الطرق الصوفية (البكتاشية).

تشغل شبه جزيرة البلقان مساحة كبيرة من القارة الأوروبية إذ تغطى عدة دول الآن بشكل كامل (ألبانيا، بلغاريا، يوغسلافيا، واليونان) أو بشكل جزئي (تركيا، ورومانيا). ومن هذه الناحية يعتبر انتشار الإسلام في هذه المنطقة الواسعة من الأحداث المهمة في التاريخ الثقافي والحضاري لأوروبا إذ أن الإسلام انتشر بين عدة شعوب، بشكل شمل الأغلبية لدى البعض والأقلية لدى البعض الآخر، وأبرز ثقافة وحضارة جديدة ساهمت في التكوين الاثني والروحي- الثقافي لعدة شعوب في البلقان، وبقيت ملامحها حية إلى الآن. ومن هنا يمكن تفهم الاهتمام المتزايد لدى الباحثين البلقانيين والأوروبين عامة بهذا الموضوع في السنوات الأخيرة(1)

وعلى الرغم من وجود التحيز في بعض الدراسات، الذي يعود إلى مواقف سياسية وأديولوجية مسبقة، إلا أن معظم الدراسات تميل الآن إلى التسليم بالانتشار السلمي والتدريجي للإسلام في البلقان. وبعبارة أخرى لم يعد الحديث

عن استخدام العنف في نشر الإسلام للإسلام وارداً في عموميته لدى العلماء الذين يشتغلون في هذا الموضوع (2)، وهكذا فإن أول نظرة إلى هذا الموضوع تبين أن انتشار الإسلام لم يتم بمرسوم ملكي كما حدث مع المسيحية في القرن التاسع أو العاشر في البلدان المجاورة(3)، ولم ينجز خلال سنوات أو خلال عقود بمتابعة أجهزة معينة للدولة بل امتد عدة قرون (ق 14-19)، كما أنه لم يشمل كل الشعوب البلقانية بسوية واحدة مما يؤكد الطابع التلقائي والتدريجي والسلمي لانتشار الإسلام. ولا شك أن هذا الطابع الخاص لانتشار الإسلام في البلقان يرتبط، على عكس ما يبدو للوهلة الأولى، بموقف الدولة العثمانية التي لم تعتبر نشر الإسلام مهمة رسمية من مهام أجهزتها المحدودة أصلاً بل تركت ذلك للمبادرات الخاصة التي كانت تشجعها على كل حال بأشكال مختلفة(4). وفي هذا الإطار أصبح من المتفق عليه أن انتشار الإسلام في البلقان يرتبط بعدة عوامل يمثل كل منها حالة خاصة:

-الظروف الاقتصادية -الاجتماعية

-دور الأوقاف.

-دور الطرق الدينية(5).

ومع تقديرنا لدور الأوقاف في نشر الإسلام (6) إلا أننا نريد في هذا البحث التركيز على دور الطرق الدينية نظراً لما تمثله من أهمية بالنسبة إلى هذا الموضوع(7).

لقد قام الدراويش، أتباع الطرق الدينية المختلفة، بدور كبير في نشر الإسلام في البلقان وذلك على عدة مراحل وفي عدة أشكال. فقد كان الدراويش الرواد، الذين كانوا يختلفون عن الدراويش في الفترات المتأخرة، يصاحبون الجيوش العثمانية المتوجهة إلى البلقان ويسقطون في المعارك أو خلال فتح بعض المدن كالشيخ مداح بابا الذي يرتبط اسمه بفتح مدينة اسكوب (سكوبيه) (8). ويبدو هذا الدور الكبير للدراويش في تكوين القرى والمدن الجديدة في البلقان. فقد كان هؤلاء الدراويش، الذين يندفعون إلى البلقان تحت تأثير حماسهم لنشر الإسلام، يختارون الأماكن المقفرة في الممرات الجبلية أو الطرق المسلوكة بين المدن القديمة لكي يبنوا زواياهم بعد أن يحصلوا من السلطان على قطعة أرض لتغطية نفقات الزاوية. وبعبارة أخرى فقد كان الدراويش الرواد مبشرين ومعمرين في آن واحد. فقد كانوا يحرثون الأرض ويزرعونها بمختلف المحاصيل ويقيمون البساتين والكروم(9). وفي الواقع أن هذه الزوايا كانت تتسم بطابع ديني –

اجتماعي- إنساني إذ أنها كانت توفر الراحة والحماية والمنامة للعابرين والمسافرين، حيث كان بوسع هؤلاء أن ينزلوا فيها وأن يناموا ويأكلوا عدة أيام دون أن يدفعوا شيئاً(10).

ومن الواضح أن الإدارة العثمانية أدركت أهمية هذه الزوايا، وبالتحديد فيما يتعلق بتأمين الطرق وتشجيع الاستيطان والإسلام، ولذلك فقد كانت تقدم المساعدات وبعض الامتيازات لهذه الزوايا. ففي البداية كان بعض السلاطين (بايزيد الأول، مراد الثاني وسليمان القانوني خصوصاً) يهبون الأراضي وحتى القرى بكاملها كوقف لهذه الزوايا، كما أن الإدارة العثمانية كانت تعفي في هذه الحالة السكان القادمين للإقامة في الأراضي التابعة للزاوية من بعض الضرائب مما شجع الكثيرين على القدوم والإقامة حول الزاوية. وهكذا كانت الزاوية تتحول بسرعة إلى قرية والقرية تتحول مع الزمن إلى قصبة (بلدة). ويكفي أن نشير هنا، لتفهم الدور الكبير الذي لعبته الطرق الدينية، إلى أن مئات القرى في البلقان قد برزت بهذا الشكل(11).

ومن هذه الطرق التي قامت بدور كبير في انتشار الإسلام، وبعض النظر عن قرب أو بعد ذلك عن الإسلام المألوف، لدينا الطريقة البكتاشية.

لقد ظهرت الطريقة البكتاشية كما يعتقد في نهاية القرن الثالث عشر إذ أنها كانت قائمة بالفعل في القرن الرابع عشر حيث تمحورت حول تقديس الحاج بكتاش الولي، الذي أصبحت الطريقة تنسب إليه (12). ولاشك الآن في أن مصاحبة الدراويش البكتاشيين للجنود العثمانيين الجدد (الانكشاريين)، ومشاركتهم في المعارك التي جرت في البلقان، أدت مع الزمن إلى نشوء صلة وثيقة بين الطرفين وإلى ظهور الأسطورة القائلة بأن الجيش الانكشاري قد أنشئ بالأصل بمباركة من الحاج بكتاش الولي (13). فحول هذا لابد أن نأخذ بعين الاعتبار الإضافات البلقانية التي لحقت البكتاشية والتي كان لها دورها في تقريب الصلة بين الانكشاريين -الذين كانوا من أبناء المسيحيين -والبكتاشيين، أو تقريب المسيحيين من الإسلام المتساهل كما كانت تطرحه البكتاشية. وفي هذا الإطار يشير المؤرخ خليل أنالجيك في ملاحظة محقة إلى أن الإسلام كما كانت تفهمه البكتاشية، أي الذي يقبل مساواة الأديان مع بعضها البعض والذي يهتم بالقيم الجوهرية أكثر من اهتمامه بالمظاهر الشكلية والذي يتساهل في بعض العبادة (الصلاة والصوم) والذي يتسامح في شرب الخمر ويسمح للنساء بالاختلاط مع الرجال، كان مقبولاً أكثر بالنسبة للفلاحين في البلقان (14).

ويهمنا هنا أن نشير إلى أن البكتاشية كانت قد تطورت عن الأصل أو ابتعدت عنه في نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر، وبالتحديد مع "المؤسس الثاني" للبكتاشية بالم سلطان (1472-1517م)، حيث أصبحت مؤسسة على أسس جديدة. ويرى أنالجيك، ومعه كثيرون، أن البكتاشية طريقة مهجنة لاتختلف في الأصل عن العبدلية والحيدرية والقلندرية وغيرها (15). ومع ذلك تجدر الإشارة إلى ملاحظة ر.تشودي في "الموسوعة الإسلامية" التي يوضح فيها بحق أن بكتاشية الحاج الولي تتميز بالبساطة بالاستناد إلى كتابه "مقالات" الذي كتبه الحاج بكتاش في الأصل بالعربية، لأن الأسرار والرموز التي لحقت بالبكتاشية جاءت فيما بعد على يد "المؤسس الثاني". وفي الواقع أن البعض يعتبر بالم سلطان هو المؤسس الحقيقي للبكتاشية كما أصبحنا نعرفها. فقد أعطى بالم سلطان البكتاشية طابع المؤسسة المنظمة، التي تقوم على تقاليد منظمة وطقوس محددة وعلى عقائد تتدرج في الانفتاح من القاعدة باتجاه القمة. وبالإضافة إلى هذا فقد أدخل بالم السلطان تغييراً مهماً ألا وهو تكريس "التجرد" أي العزوف عن الزواج، لآباء البكتاشية(16).

ومع هذا التأسيس أو التنظيم الجديد للطريقة أصبحت للبكتاشية ستة مراكز في العالم الإسلامي، حيث أصبح كل مركز يغطي منطقة معينة:

1-تكية الحاج بكتاش الولي في قيرشهر، التي تغطي وسط وغرب الأناضول.

2-تكية ابدال موسى سلطان، التي تغطي المناطق الأخرى من الأناضول.

3-تكية شاه قولي سلطان، التي تغطي المناطق المتاخمة للبحر الأسود.

4-تكية كربلاء التي تغطي العراق وبلاد الشام فارس.

5-تكية النجف التي تغطي المناطق الأخرى في المشرق العربي.

6-تكية سعيد علي سلطان في ديموطيقة، التي تغطي البلقان(17).

وهكذا يلاحظ أن العراق لوحده كان يضم مركزين من المراكز البكتاشية الست في العالم الإسلامي، وهذا يبين في حد ذاته المكانة الكبيرة التي أصبح يشغلها العراق بالنسبة لاتباع البكتاشية في العالم المتسع. وفي الحقيقة أن مكانة العراق كانت كبيرة بالفعل لسبب أهم، إذ أنه كان يضم في أراضيه العتبات المقدسة بالنسبة للمسلمين عامة والبكتاشية خاصة. ونظراً للسبق العراقي في الترتيب والتنظيم بالنسبة للبكتاشية في طورها الجديد فقد كان من الطبيعي أن

يكــون للآباء العراقيين، للرؤساء الروحيين للتكايا البكتاشية، دور كبير في نشر البكتاشية في البلقان أيضاً. وفيما يتعلق بالبلقان تجدر الإشارة إلى أن تكية سعيد عــلي ســلطان أو تكيــة ديموطيقة Dimotika كانت هي التي تتولى تغطية شبه جزيرة البلقان. ومع ذلك يلاحظ أن نشاطها بالنظر إلى موقعها على الحدود التي تفصــل الآن بيــن بــلغاريا وتركيا واليونان كان فعالاً في شرق البلقان (تراقيا ودوبــروجا) ووســطه (جبال رودوبه ومكدونيا وكوسوفا) على حين أن غرب البــلقان بقــي متخــلفاً إلى أن تأسست تكية دور بالي سلطان في فرسالا Farsla (تســاليا) حوالــي 1480م، حيث قامت بدور كبير في نشر البكتاشية في شمال اليونان وجنوب ألبانيا (18).

وفــي الحقيقة إن هذه التكية تهمنا بشكل خاص نظراً للدور العراقي الكبير الذي يبدو بوضوح إذا أجلنا النظر في فترة التأسيس البكتاشية في تلك المناطق. فقــد بقــي الآباء العراقيون على رأس هذه التكية حوالي مئة سنة تعاقب خلالها ثمانية آباء في سنوات 1522-1753:

1-بابا موسى البغدادي 1522-1553م.

2-بابا قاسم البغدادي 1627-1643م.

3-بابا أمين الكربلائـي 1643-1655م.

4-بابا زين العابدين البصري 1660-1662م.

5-بابا سيدي مقصود البغدادي 1694-1713م.

6-بابا صالح علي البغدادي 1713-1725م.

7-بابا منصور البصري 1725-1736م.

8-بابا سليم البغدادي 1744-1753م (19).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن البابا في التكية البكتاشية يتمتع بتأثير كبير على أتباعه، وخاصة على الدراويش الذين يكونون رهن إشارته. وبعبارة أخرى فإن الــبابا يقوم بدور حاسم في تكوينهم النفسي والثقافي والمستقبلي، إذ أنه هو الذي يخــتار أقرب الدراويش إليه لكي يرسله في مهمات خاصة، أو لكي يعينه على رأس إحدى التكايا الجديدة. ولتوضيح أبعاد هذا الدور لابد أن نأخذ بعين الاعتبار أن الــتكية لــم تكــن مجــرد زاوية دينية بل كانت في الواقع مؤسسة دينية - اجتماعية- ثقافية مهمة في المنطقة التي تتواجد فيها. فبالإضافة إلى الدور الديني كــانت الــتكية تنشــط كديوانيــة اجتماعية مفتوحة للجميع يتردد إليها الشيوخ

والشـباب، المتعـلمون والأميـون، الموظفون والفلاحون، حيث يتسامرون في مختـلف الأحاديث ويتمتعون ببعض الاحتفالات الخاصة (20). والأهم من هذا وذاك أن التكية كانت مركزاً ثقافياً أيضاً. فقد كان الدراويش يقضون هنا السنوات الطويـلة وهم يتعلمون اللغات الأساسية (العربية والتركية والفارسية) ويطلعون على المؤلفات الكلاسيكية الأدبية والصوفية بتلك اللغات، وينسخون المخطوطات ويكتبون بدورهم المؤلفات الصوفية والأعمال الأدبية في اللغات المذكورة أو في الـلغات المحـلية (البـلقانية). ومن هنا فقد كانت كل تكية تتضمن مكتبة غنية بالمخطوطات الشرقية (العربية والتركية والفارسية)، وهذا ماجعل للبكتاشية أدباً غـنياً فـي عدة لغات (21). وهكذا بالاستناد إلى هذا فإن وجود الآباء العراقيين طيلة تلك الفترة الطويلة على رأس هذه التكية المهمة كان يعني فيما يعني تعزيز الصـلة الروحية – الثقافية بين دراويش تلك المنطقة، الذين سيلعبون دوراً كبيراً في المستقبل، مع الشرق بشكل عام والعراق بشكل خاص.

وفـي الواقع لقد لعبت هذه التكية، تكية دوربالي، دوراً كبيراً جداً في نشر البكتاشية في غرب البلقان إذ أنها كانت المركز الوحيد لعدة قرون لشمال اليونان وجنوب ألبانيا. ففي الوقت الذي وصل فيه دور الآباء العراقيين إلى نهايته، بعد أن كـانوا قـاعدة من الدراويش المحليين الذين برز منهم آباء كثر تعاقبوا على إدارة الـتكية، تأسسـت في ألبانيا الجنوبية والوسطى عدة تكايا مهمة في نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، كما في الباسان Elbasan على يد جفـاي إبراهيم بابا (قبل 1780) وفي كرويا KruJa على يد شميمي بابا حوالي 1790 وفي جيروكاسترا Gjrokastra على يد عاصم بابا حوالي سنة 1800، أي بعـد حوالي قرن من البدايات الأولى للبكتاشية في ألبانيا (22). وفي الحقيقة لقد تـزامن هذا التطور، الذي سيعقبه انتشار واسع للبكتاشية في ألبانيا الجنوبية، مع توسع نفوذ علي باشا يانينا في المنطقة الذي حاول، على نمط معاصره ومواطنه محمـد باشـا فـي مصر (23)، أن يستقل بباشوية كبيرة خلال 1787–1820 شـملت جـنوب ألـبانيا وشمال اليونان (من بارغا Parga في الجنوب إلى نهر شكومبين Shkumbin في ألبانيا الوسطى). وتجدر الإشارة إلى أن علي باشا كان قد انضم إلى البكتاشية (24) على يد شميمي بابا، الذي لعب دوراً كبيراً في نشر البكتاشـية في ألبانيا الجنوبية خلال ذلك الوقت، وأسس تكية كرويا حوالي سنة 1790 التي أصبحت بعد ذلك أهم مركز روحي للبكتاشية في ألبانيا(25).

وهكـذا ليـس من المصادفة أن يكون السلطان محمود الثاني هو الذي قاد

بنفسه ضرب الانكشارية والبكتاشية في آن واحد في استنبول خلال 1826. فقد حـل السلطان حينئذ الطريقة البكتاشية، التي ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالانكشارية لعدة قرون، بعد أن أعلن بدعم من شيخ الإسلام خروجها عن القانون وحتى أنه شـنق بعض زعمائها ونفى البعض الآخر (26). ومع أن هذا كان ضربة عنيفة للبكتاشـية فـي الأناضول إلا أنها عوضت ذلك بمزيد من الانتشار في البلقان، حيـث أخذت منذ ذلك الحين طابعاً معادياً للسلطة العثمانية المركزية. وهكذا فقد شـاركت البكتاشـية بفعاليـة في الحركات المحلية والقومية المعارضة للسلطة العـثمانية فـي البلقان، وخاصة في ألبانيا حيث بدت تطمح إلى أن تكون "الدين القومـي" للألـبانيين (27). وفي هذا الاتجاه فقد كان للبكتاشية دورها أيضاً في ثـورة 1908 ضـد السـلطان عبد الحميد الثاني وفي إقصاء هذا السلطان عن العـرش سنة 1909 (28). وفي الواقع لقد كان انتشار البكتاشية قد قطع شوطاً كـبيراً فـي المناطق الألبانية حتى ذلك الحين وخاصة ضمن حدود ألبانيا التي برزت في 1912-1913 والتي أصبحت البكتاشية ركناً أساسياً فيها. فمع نهاية الحـرب العالمية الأولى واستقرار الدولة الألبانية الجديدة ضمن حدودها الحالية ورد فـي الدسـتور الاستقلالي الجديد (دستور لوشنيا Lushnja لعام 1920) أن ألبانيا "تعترف وترعى بشكل متساو السنّية والبكتاشية والأرثوذكسية والكاثوليكية" (29). وفـي الواقـع لقد كانت البكتاشية تمثل حينئذ غالبية المسلمين في ألبانيا الجنوبية وحوالي ثلث المسلمين في كل ألبانيا، أي حوالي 20% من عدد السكان في كل ألبانيا حينئذ (30). وقد برزت أكثر أهمية البكتاشية في ألبانيا حين عقدت مؤتمرها الأول في تيرانا (17 كانون الثاني 1921) الذي وضعت فيه دستورها المسـتقل عـن البكتاشية الأم في تركيا، والذي اعترفت به الحكومة الألبانية في 1923، بيـنما أصبحت ألبانيا بعد منع البكتاشية (والطرق الصوفية الأخرى) في تركيا خلال 1925 (31) مركز البكتاشية في العالم (32).

وفيما يتعلق بموضوعنا تجدر الإشارة هنا إلى أن صلة البكتاشية، منذ بداية انتشـارها وحـتى ذروة نفوذها في البلقان، كانت وثيقة على الدوام مع العراق باعتباره المصدر الروحي -الثقافي حيث أنه يجمع بين حدوده المراكز الروحية- الـثقافية الـتي تقدرها كثيراً الطريقة البكتاشية. فقد كانت التقاليد البكتاشية، كما يـروي لنا أحد شيوخ هذه الطريقة، تحرص في سبيل التكوين الروحي -الثقافي الأفضل للدراويش أن ترسلهم إلى العراق بالذات لمدة ثلاث سنوات، حيث كانوا يـزورون هـناك العتبات المقدسة ويقيمون في المراكز الروحية -الثقافية لكي

يعودوا في أحسن مستوى (33). ومن ناحية فقد كانت الصلة مع العراق تبدو في حالة أخرى. فالعراق البعيد جغرافياً والمقدس روحياً كان يُرسَل إليه كل درويش يتورط في خطأ ما، حيث كان الدراويش يذهبون في هذه الحالة إلى العراق للتكفير عن ذنوبهم، أو للتطهر بعبارة أخرى، قبل أن يعودوا إلى أماكنهم لممارسة نشاطهم من جديد(34).

إن هذا الجانب الآخر للصلة الوثيقة بين البكتاشية والعراق يبدو لنا مهماً أكثر سواء من حيث امتداده الزمني أو من حيث تأثيراته الإيجابية. فقد بقي هذا التواصل مستمراً عدة قرون بشكل أفاد الكثير من الدراويش والآباء البكتاشيين الذين أتيحت لهم زيارة العراق والإقامة في المراكز الروحية- الثقافية المعروفة فيه. وفي الواقع لقد استمر هذا التواصل قائماً حتى منتصف هذا القرن. فقد كان من أواخر الآباء البكتاشيين الذين زاروا العراق وأقاموا فيه بابا حمزة، الذي توفي سنة 1952. ونظراً لأن زيارة العراق كانت تصاحبها إقامة طويلة تصل إلى عدة سنوات أحياناً فقد كان العائدون من العراق يحملون معهم بطبيعة الحال ما اكتسبوه من المراكز الروحية- الثقافية الكبيرة. وليس من المستغرب هنا أن تنعكس الصلة مع العراق، وبالتحديد الإقامة في العراق، على الأعمال الأدبية والمؤلفات الصوفية للبكتاشيين، التي تستحق أن تكون بحثاً مستقلاً في حد ذاته. وليس من شك هنا في أن المؤلفات الأدبية البكتاشية، وخاصة الملاحم الكبرى التي استلهمت الأحداث التاريخية في العراق، قد ساهمت بدورها في التكوين، الروحي والنفسي للألبانيين، أو لقسم منهم على الأقل، في النصف الثاني للقرن التاسع عشر والنصف الأول للقرن العشرين كما سنرى لاحقاً.

وعلى كل حال سنكتفي هنا لضيق المجال بالتعرض لأهم الآباء البكتاشيين الذين تميزوا بدور خاص في محيطهم بعد عودتهم من العراق:

Baba Tahir Nesipi بابا طاهر نصيبي

ولد في قرية فراشر Frasher بجنوب ألبانيا في منتصف القرن الثامن عشر، وبعد أن أصبح درويشا في الطريقة البكتاشية ذهب إلى العراق. بعد عودته أسس في مسقط رأسه تكية بكتاشية بقي يديرها إلى أن توفي سنة 1835م، حيث خلفه أحد دراويشه بابا علوش. وقد قدر لهذه التكية أن تمارس تأثيراً كبيراً في جنوب ألبانيا وأن تلعب دوراً ثقافياً وقومياً مهماً في الأحداث على مدار قرن من الزمن تقريباً(35).

وتجدر الإشارة إلى أن بابا طاهر كان من الشعراء المجيدين أيضاً. فقد تميز بكتابة القصائد الصوفية والغزلية بعدة لغات (العربية والتركية والفارسية)، ويذكر عنه بعد عودته من العراق أنه توقف في مدينة ليسكوفيك Leskivik الألبانية حيث التف حوله علماء المدينة ليتعرفوا على ثقافته فأدهش الحاضرين بقصيدة واحدة من وحي اللحظة رد بها على كل أسئلتهم(36).

بابا حاجي علي Baba Haxhi Ali

ولد في مدينة الباسان Elbasan بوسط ألبانيا وفي 1845م ذهب إلى تكية الحاج بكتاش وأصبح درويشاً هناك. في 1861م أرسل إلى تكية جيروكاسترا بعد وفاة بابا حسين حيث بقي 46 سنة على رأس هذه التكية. ذهب إلى العراق وفلسطين وألف بعد عودته كتاباً عن جولته يقع في ألف صفحة بعنوان "الاصطلاحات الصوفية". ويتميز بابا حاجي بتفوقه في نظم الشعر بالعربية والفارسية. وقد ترك بعد وفاته ديوانين، الأول في اللغة العربية والثاني في اللغة الفارسية. ومن ناحية أخرى فقد تحولت تكية جيروكاسترا في عهد بابا حاجي علي إلى مركز ديني -ثقافي مهم. فقد وصل عدد مريديه إلى حوالي ألف شخص، وقام بنفسه بتنصيب أربعين درويشاً وترقية اثنا عشر إلى رتبة بابا. وبالإضافة إلى هذا فقد كانت التكية مركزاً ثقافياً تنتشر منه الكتب الألبانية القومية. ولهذا السبب فقد قامت السلطات العثمانية في 1880م، بتفتيش التكية ونفي بابا علي إلى مدينة يانينا (37).

بابا آدم وجهي Baba Adem Vexhhi

ولد سنة 1841م في مدينة جاكوفا Gjakova، الغنية بتكاياها المختلفة. تأثر في شبابه بالمحيط البكتاشي وذهب إلى تكية فراشر التي مر ذكرها، حيث أصبح درويشاً هناك. في 1872م ذهب إلى الأناضول ومن هناك إلى العراق. في 1877م أرسله بابا علوش بعد أن رفعه إلى رتبة بابا إلى مدينة بريزرن Prizren حيث أنشأ تكية هناك بمساعدة مريديه. وقد أصبح لهذه التكية دور ثقافي -قومي مهم في السنة التالية (1878) حين أصبحت بريزرن مقراً للحركة القومية الألبانية الجديدة -رابطة بريزرن الألبانية (38)، إذ أن آدم أصبح حينئذ من زعماء هذه الحركة. وقد بقي على رأس هذه التكية حتى 1922م، حين انتقل إلى مسقط رأسه (جاكوفا) ليتولى التكية البكتاشية هناك حتى وفاته سنة 1927م. وقد

عرف عن بابا آدم ثقافته الواسعة إذ أنه كان يجيد اللغات الأساسية (العربية والتركية والفارسية) وكان ينظم الشعر أيضاً (39).

بابا حمزة Baba Hamza

ولد في مدينة جاكوفا حيث اتصل في شبابه بالتكية البكتاشية في مدينة بريزرن المجاورة وانضم إلى البكتاشية على يد بابا آدم وجهي. ذهب إلى تكية الحاج بكتاش في الأناضول ومن هناك قام بجولة طويلة في العراق وبلاد فارس. عاد بثقافة واسعة ومعرفة ممتازة للغتين العربية والفارسية. تولى أولاً تكية شتيب Shtip في مكدونيا المجاورة، حيث بقي اثنين وثلاثين سنة، ثم عاد إلى مسقط رأسه (جاكوفا) ليتولى التكية البكتاشية هناك حتى وفاته سنة 1952م. وقد اشتهر بابا حمزة في حياته باهتمامه في التأليف ونظم الشعر في العربية والفارسية بالإضافة إلى الألبانية (40).

ومن هؤلاء الآباء تجدر الإشارة بشكل خاص إلى بابا نصيبي والتكية التي أسسها في فراشر Frasher (41)، حيث أنجبت هذه التكية كوكبة من الشعراء الذين أرسوا مايمكن تسميته بالأدب الكربلائي في اللغة الألبانية، وذلك على شكل ملاحم شعرية طويلة لم يعرفها الأدب الألباني من قبل:

داليب فراشري Dalip Frasheri

لانعرف الكثير عن هذا الشاعر ولكنه من المؤكد أنه تأثر بالبابا /الشاعر نصيبي العائد حينئذ من العراق، الذي أسس تكية فراشر. ويبدو أنه مع انتشار البكتاشية في جنوب ألبانيا حينئذ أخذت تنتشر تقاليد المأتم Matemi، الذي ينظم في الأيام العشرة الأولى من شهر محرم، وفي تلك الليالي كانت تنشد مقاطع من الملاحم الفارسية -التركية ("روضة الشهداء" لواعظ الكاشف و "حديقة الشهداء" لفضولي البغدادي) التي تخلد أحداث كربلاء، مما دفع داليب فراشري إلى أن ينظم ملحمة خاصة بالألبان أطلق عليها "حديقة الشهداء". وقد أتم هذه الملحمة في سنة 1842م في حوالي ستين ألف بيت من الشعر، وهي لاتزال أطول ملحمة في تاريخ الأدب الألباني) (42).

Shahin Frasheri شاهين فراشري

الأخ الأصـــغر لداليـــب فراشـــري، الـــذي نشأ أيضاً في هذا الوسط، وقام بمحاولة أخرى لنظم ملحمة شعرية حول كربلاء في اللغة الألبانية وقد أنجز هذه الملحمة التي أطلق عليها "مختار نامة"، نسبة إلى المختار الذي سقط في كربلاء دفاعاً عن الحسين، في سنة 1868 وجاءت في اثني عشر ألف بيت من الشعر، حيث تعتبر الملحمة الثانية من حيث الطول في تاريخ الأدب الألباني (43).

Nami Frasheri نعيم فراشري

ابن أخ داليب وشاهين فراشري والشاعر الألباني الأكبر من حيث تأثيره في القـــرن العشـــرين، الـــذي جعل من كربلاء عملاً خالداً على المستوى الألباني القومـــي. وكان نعيم يستمع في طفولته في التكية لملحمتي داليب وشاهين، ولكنه أراد أن يـــنظم ملحمة أكثر أصالة للألبان. وقد عكف نعيم خلال 1892-1895 عـــلى إنجاز ملحمة "كربلاء" التي صدرت في 1898 في عشرة آلاف بيت من الشـــعر. وبالمقارنة مع الملحمتين السابقتين فقد تميزت ملحمة نعيم بروح قومية وبقيت حية لأجل ذلك في نفوس الألبان (44).

■■

■ هوامش :

1-نشـــير هـــنا إلى بعض الدراسات التي نشرت في العقود الأخيرة والتي تنطلق من دوافع مختلفة:

- J. Hadzi- Vaseljvic, Muslimani nase krv u Juznoj Srbiji, Beograd 1924,
-M. Handzic, islamizacija Bosne i Hercegovine i porijeklo bosansko-hercegovackih Muslimana, Sarajevo 1940.
Peter Barlt, Die Albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhangagkeits bewegung 1878-4912, Wiesbaden 1968.
-N Todorov, Balkanskijat grad XV-XIX, Sofija 1972.
-Islam in the Balkans, a sympozuim held re celebrate the World of the islam Festival ate the Royal Scottish Museum, Edinburg 28-30 the July 1976 Edinburg 1979.
-Alexandre Popovic, L Islam balkanique, Berlin 1986.
-Gjini Gasper, Skopsko- prizrenka biskupija kroz stoljeca, Zagreb 1986
-H. T. Norris, Islam in the Balkans, London 1993.

2-حول هذه القضية نجد عرضاً نقدياً للدراسات لدى:

Adem Handzic, "O islamizaciji u sveroistoconoj Bosni u XV I X VI vijeku, POFXVI-XVII" Sarajevo 1970, PP. 6-11.

وبشكل خاص في الصفحة 7 حيث يقول: "أن العلم أصبح يرفض منذ زمن الحديث عن العنف كدافع من دوافع اعتناق الإسلام".

3- في بلغاريا، على سبيل المثال، نجد أن الأمير بوريس (852-889م) قد اعتنق المسيحية وأعلنها ديانة رسمية للدولة في سنة 865م. إلا أن بعض النبلاء الأمناء والأوفياء للتقاليد الوثنية القديمة، كما يقول المؤرخ البلغاري المعاصر تودروف، ثاروا ضد هذا الأمر ولكن الأمير بوريس "قمع هذه الانتفاضة بشدة واعتنق جميع السكان المسيحية":

برفسور نيكولاي تودروف، موجز تاريخ بلغاريا، ترجمة د.أحمد سليمان الأحمد، دمشق (دار الثقافة) 1981، ص1920.

ولأمر ما لم يقل تودروف صراحة أن الأمير بوريس تنازل عن العرش لابنه فلاديمير عام 889م وذهب للاعتكاف في أحد الأديرة، ولكنه غادر الدير بسرعة وسمل عيني ابنه عندما حاول أن يرتد إلى الوثنية، وأورث العرش حينئذ لابنه الأصغر سيمون:

ياندويرا تشينسكي، أصداء الزمن -الكنيسة وكفاحها من أجل الوجود، ترجمة د.كبرو لحدو، دمشق (دار الحصاد) 1995، ص319.

4- حول هذا الطابع الخاص للدولة العثمانية انظر ماكتبه ليبير منذ مطلع القرن:

Abert Howe Lybyer, the Goverment of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent, 1913, pp. 147-148.

ويشير إلى هذا د.الشناوي، الذي يستشهد كثيرا بليبير، في كتابه الضخم عن الدولة العثمانية (ص57 مثلاً) ولكنه لم يوضح هذا كثيراً في الفصل الذي خصصه لانتشار الإسلام في أوروبا:

د.عبد العزيز الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، ج1، القاهرة 1984، الفصل الحادي عشر (5) ص321-342.

5) Dr. Hasan Kalesi, Najstrji vakufski dokumenti u Jugoslaviji na arapskom jeziku, Pristina 1972, p.

6- حول الوقف وأهميته في انتشار الإسلام انظر البحث الخاص بعنوان "معطيات الوثائق الوقفية حول انتشار الإسلام في أوروبا الجنوبية الشرقية" المقدم للمؤتمر الخاص حول الإسلام في أوروبا الذي نظمته جامعة القاهرة في آذار /مارس 1991 (قيد الطبع).

7)Norris, Islam in the Blkans, P.89.

8- انظر حول الشيخ مداح:

Glica Elozovic, Turski spomenici, knj. I. sv. I Beograd 1940, p. 13.

9- Kalesi, Najstraji vakufski dokument, pp. 16-17. Adem Handzic "O ulozi dervisa u formiranju gradskih naseeja Bosni u XV stoljeca, "POF XXXXI, Sarajevo 1982. .168.

10- للمزيد حول دور الدراويش في نشر الإسلام والعمران انظر:

-O. Lutfi Barkan "Kolonizator Turk Devisleri", Vakiflar Degisi, Ankara, pp. 305-353. M. Choublier, Les Bektashis et la Roumelie", Revue des Études Islamiques, Paris I, 1927 pp. 427-453. Suraiya Faroqhi, "Agricultural Activities in a Bakashi Center: the Tekke Kizil Deli" Sud-Ost Forschungen, XXXV, 1976, PP. 69-96. Suraiya Faroqhi "The Tekke of Haci Bektash: Social Position and Economic Avtivies IJNES, VII, 1976, pp. 183-208.

11- Handzic, O ulozi dervisa, P.168.

12- حول البكتاشية انظر شكيب أرسلان بشكل موجز ولكن معبر:

لـــو ثـــراب ســـتودارد، حاضر العالم الإسلامي، ترجمة عجاج تويهض وتعليق شكيب أرسلان، ج4، بيروت 1974، ص 349-350.

وللتوسيع حول البكتاشية انظر:

J.K Birgi, Bektashi Order of Derwishes, London 1937. Halil Inalcik the Ottoman Empire -the Clasical Age 1300-1600, London 1973. pp 193-199. Norris, Islam in the Balkans, pp. 88-100, 123-137.

13-محمد فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ترجمة د. أحمد السعيد سليمان، القاهرة (دار الكاتب العربي) 1966، ص177-179.

ونجـــد هـــذه الأسطورة عند أ. عبد الرحيم مصطفى الذي ينقلها دون تعليق: أحمد عبد الرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، بيروت (دار الشروق) 1982، ص43.

14-Inalcik, The Ottoman Empire, p.197

15-Ibid. pp. 197-198.

16-. R. Tschudi ",Bektashiyya" The Encylopaedia of Islam (New edition) Vol I, Leiden (E.T.Brill) 1986. pp. 1161-1163. Birge, P.56-58. Baba Rexhebi. Misticizma islam dhe bektshizma, New York 1970, p 108.

17- Xh. Kallajxhiu, Bektashizmi dhe teqja shqiptarre n Amerike, New, York 1964, pp. 10-11.

لقـــد دخـــلت هـــذه الـــتكية الأخيرة في تاريخ البلقان إذ أنها كانت أشهر مركز للثقافة البكتاشـــية هـــناك. يرتبط تأسيسها بعلي سلطان، أحد دراويش الحاج بكتاش كما يعتقد، الذي نجح في نشر البكتاشية في بلغاريا ورومانيا وحتى هنغاريا:

Baba Rexhebi, Misticizma, f, 173.

18-يروي بابا رجب (المصدر السابق 269) بأن علي سلطان هو الذي أرسل أحد دراويشه (دوربالي سلطان) إلى فرسالا ليؤسس التكية التي عرفت باسمه، حيث بقي على رأسها 42 ســـنة أي حـــتى 1522م. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه على الرغم من هذه التقاليد المجيـــدة لهـــذه التكية إلا أن نهايتها كانت غير متوقعة. ففي 1947 توفي البابا الأخير للـــتكية (بابـــا ســـعيد) ولم توافق السلطات اليونانية حينئذ على تعيين خلف له، كما أن التكية تعرضت للسلب والتخريب حتى أصبحت في حالة لاتصدق، وأنهت بذلك وجود البكتاشية في اليونان خارج تراقيا الغربية. انظر:

Fredrerch De Jong, "The Iconography of Bektashiism -A survey of themes and sympolism in clerical costume, Liturgical objects and pictorial art "Manuscripts of the Moddle East, Vol. 4 Leiden 1989, p.18.

19-بابـــا رجب، ص270-271. ولانجد هنا إلا قائمة بأسماء الآباء الذين تعاقبوا على إدارة هذه التكية، أي دون معطيات أخرى باستثناء الألقاب التي تشير إلى الموطن الذي جاء مـــنه هـــؤلاء. ولاشـــك أنه من المهم الآن البحث عن المزيد من المعطيات حول هذه الشخصيات المذكورة.

20-يقصـــد هنا بالحفلات التي كانت تقام بمناسبة قبول عضو جديد، حيث كان يتوفر أحياناً الشراب والموسيقى والرقص.

21-Hasan Kaleshi, "Roli i shqiptareve ne letersit orientale" in Seminar i kultures shquptare per te huaj, Prishtine 1976, p. 109. Dr Jashar Rexhepaqiq, Zhvillimi I aresimit dhe i sistemit shkollor te kombesose shiqiptare ne territorin I Jugosllavise se sotme deri ne vitin 1918. Prishtine 1970. p.41

22-مـــع أن م. كيـــل كشـــف في السنوات الأخيرة عن تأثير مبكر للبكتاشية في وسط ألبانيا (كـــرويا) يعـــود إلى منتصف القرن السادس عشر، إلا أن الرحالة أوليا جلبي لم يذكر بالاسم تكية بكتاشية إلا في بلدة كانينا Kanina التي زارها في سنة 1081هـــ (1670-1671م) وينـــتهي الباحث الألماني كيسلنغ الذي اهتم في وقت مبكر ببدايات البكتاشية فـــي ألـــبانيا إلى أن هذه التكية البكتاشية الأولى في ألبانيا تعود إلى عقد أو عقدين قبل زيارة جلبي لألبانيا:

Evlia Celebi, "Shqiperia para dy shekuive", Tirane 1930, p. 98, Hans-Joachim Kissling, "Zur Frage der Anfange Bektaschitmus in Albanien", Oriens, Vol 115 (1862) PP. 281-286. Norris, Islam in the Balkans, PP. 126-132.

23-تجـــدر الإشارة هنا إلى محاولة رائدة للمرحوم جرجي زيدان يقارن فيها الظروف التي أدت إلى نجـــاح محمد علي في مصر وفشل علي باشا في ألبانيا: علي باشا تبه دلني، الهلال ج7، 1 يناير 1899، ص 193-199.

24-هناك من يفسر ميل علي باشا إلى البكتاشية بسياسة التسامح الديني مع الجميع التي أخذ بهـــا فـــي باشـــويته. وفي الواقع أن هذا "التسامح الديني" كان يلفت بشكل خاص نظر الرحالة الأوروبيين الذين جعلوا من علي باشا أسطورة في النصف الأول للقرن التاسع عشر. انظر مثلاً:

J.CHobhouse, A journey through Albania and other provinces of Turkey in Europe and Asia, to Constantinople during the years 1809 and 1810, London 1813, P.147.

وللتوسيع حول علي باشا، حول صلته بالبكتاشية ومشروع دولته بشكل خاص:

أحمـــد صـــادق ســـعد، تاريخ العرب الاجتماعي -تحول التكوين المصري من النمط الأسيوي إلى النمط الرأسمالي، بيروت 1981، ص 219-227.

Norris, Islam in the Balkans, PP. 231-243.

25-Norris, Islam in the Balkans, PP. 129-131.

26-انظر تفاصيل ذلك لدى عبد الرحيم مصطفى، ص 190-191.

27-لقـــد ارتـــبط هذا الطموح باسم الشاعر الكبير نعيم فراشري Naim Frasheri (1846-1900)، وقد اعترف له بهذا الدور في ذلك الوقت الناقد المعروف فائق كونيستا:

Mali Kokojka, Naim Be Frasheri, Sofi 1905, P. 3.

ومـــن المـــثير أن هذا "الطموح" لم يكن فقط لدى الألبان، بل أنه برز لدى الآخرين المعنيين. ففـــي 1929، فـــي الفترة التي كانت فيها إيطاليا مهتمة باستقرار نظام أحمد زوغو في ألـــبانيا، كـــان أنطونيـــو بلداشي A.Baldaci الباحث الإيطالي المعروف في الشؤون الألـــبانية ومستشار الحكومة الإيطالية يرى أن التوزع الديني للألبان من أهم المشاكل لاســـتقرار النظام الملكي لزوغو. أما الحل الذي اقترحه فكان يكمن ببساطة في توحيد البلاد حول البكتاشية أو الكاثولوكية. فالكاثوليكية جامعة منظمة بشكل جيد وتعبير بشكل أفضـــل عـــن الهوية (الألبانية) مماهو الأمر لدى المسلمين السنة أو الأرثوذوكس، أما البكتاشـــية فقـــد كـــان لها القدرة على التعبير بشكل أصيل عن الروح الألبانية. وتصل الباحـــثة الإنجـــليزية المعروفة مارجريت هسلوك M.Hasluk في تلك السنوات، التي أصـــبحت فيهـــا ألـــبانيا مركز البكتاشية في العالم، إلى أن البكتاشية "يمكن بسهولة أن تصبح دين الألبان لأنه في الوقت الذي تتطلع فيه ألبانيا نحو الغرب المتقدم وتشعر بأن

القـــرآن المحافظ يعرقل التقدم، تطرح البكتاشية الإسلام الذي يسمح بالتقدم على طريق الغرب":

Roberto Mococo delà Roka, Kombesia dhe fija ne Shqiperi 1920-1944, e perktheu Luan Omari, Tirane 1994, pp. 43-44.

28-Stavro Skend, The Albanian National Awakening New Jersey 1976: Hasan Kalesi, Dr Ibrahim Temo- osnivac mladoturskog komiteta "Ujedinjenje I napradak", POF XXXII- XXIII, Sauajevo 1976, P. 217.

وقد صدرت مؤخراً الترجمة العربية للدراسة الأخيرة:

د. حســني كلشي، الوجه الآخر للاتحاد والترقي، ترجمة د. محمد م.الأرناؤوط، اربد 1990.

وانظـــر أيضاً الترجمة العربية للدراسة المعروفة في هذا المجال: د.آرنست أرامزور، تركية الفتاة وثورة 1908، ترجمة صالح أحمد العلي، بيروت 1960، ص128-130.

29-Fatmira Musaj, "Organizimi intstitutsional I sektit Betashian ne Shqiperi ne vitet 1920-1939. "in Feja, Kultura dhe traaditita islam nder shgiptaret (Simpozium nderkombetar) Prishtine, 1995, P. 225.

30-فـــي تـــلك الســـنة كان عدد التكايا البكتاشية في ألبانيا قد وصل إلى حوالي مئتين، بينما وصل عدد البكتاشيين إلى حوالي مئتي ألف، أي حوالي خمس السكان في البلاد:

T. Selenica, Shquperia me 1927, Tirane 1928, P. CXL VII

أحمـــد ســـري دده بابا، الرسالة الأحمدية في تاريخ الطريق البكتاشية، القاهرة 1959، ص 17.

31-Popovic, L Islam Balknique, P.22.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الفيلسوف المعروف رضا توفيق *Rizs Teuifk*، وهو ألباني الأصـــل ومـــن كـــبار البكتاشيين في القرن العشرين، قد أيد بشكل علني إلغاء الطرق الدينية ومنها البكتاشية لأنه كان يعتبر أن إصلاحات جمهورية أتاتورك قد حققت أخيراً الإصلاحات التي كانت تريدها البكتاشية:

1-إلغاء الخلافة (التي كانت تعني للبكتاشية إزالة الوصاية السنية على الإسلام).

2-تحرير المرأة،

3-إزالة التعصب الديني:

أرامزور، تركية الفتاة وثورة 1908، ص130.

32-بعـــد المؤتمـــر الثالث للبكتاشية في ألبانيا (ايلول 1929) انتخب صالح نيازي الذي كان شـــيخاً عاماً للبكتاشية (دده بابا) في تركيا واستقر في تكية توراني *Turani*، وفي نهاية 1930 انـــتقل مقره إلى تكية ملتشاني *Melcani* واستقر هذا المقر أخيراً في تيرانا منذ 1937. وقـــد اغـــتيل صالح نيازي في 1942 وانتخب خليفته له (دده بابا) عباس بابا الـــذي انـــتحر خـــلال الحكم الشيوعي بعد تعرضه إلى هجوم مسلح في مطلع 1949. وبســـبب التضييق الذي كانت تتعرض له الطريقة في ألبانيا بادر أتباع هذه الطريقة في مصر إلى عقد مؤتمر في القاهرة خلال كانون الثاني 1949 وانتخاب أحمد سري شيخاً عامـــاً (دده بابـــا) لـــلطريقة البكتاشية إلى أن توفي كمداً في 1960 بعد إغلاق التكية البكتاشية في القاهرة في 1957:

Musaj, Organizimi institiutsional, PP. 231-232.

أحمد سري دده بابا، الرسالة الأحمدية، ص 29-32.

33- Baba Rexhebi, Misticima islam, P. 113.

34- Ibid, PP. 384-385.

35-يكفـي أن نذكـر هنا تأثير هذه التكية على الأخوة فراشري (نعيم وعبدل وسامي) الذين كان لهم دور كبير في الحركة القومية الألبانية، وهو مايحتاج إلى بحث في حد ذاته.

36- شـمس الدين سامي، قاموس الإعلام، ج6، اسطنبول 1320، ص 4580 وتتكرر هذه المعطيات لدى:

Baba Rexhebi, P. 268: Kaleshi, Roli I shquptareve, P. 172.

37- بابـا رجب، ص 291-302. ويوضح بابا رجب (ص301) أن سكرتير البلدية نجيب حـليم هـو الذي أنقذ الموقف. فقد كان هذا السكرتير من مريدي بابا علي، ولذلك فقد أخـبره فـي اليوم السابق بعزم السلطان على تفتيش التكية، مما سمح لبابا علي بجمع الكـتب وإرسـالها إلى قـرية لازارات القريبة. وقد دخلت هذه الحادثة الشعر الشعبي الألباني حيث يسوق بابا رجب مقطعاً طويلاً من أغنية شعبية ألبانية حول ذلك.

38- حول هذه الحركة لدينا كتاب صدر مؤخراً يحتوي على تفاصيل كثيرة في اللغة العربية: أنتوني سوريال، الرابطة القومية الألبانية 1877-1881، القاهرة 1986.

39- Baba Rexhebi, P. 339-341.

40- Ibid, P. 384-385.

41-قرية تقع في جنوب ألبانيا بالقرب من الحدود الحالية مع اليونان يرد ذكرها في المصادر الـتاريخية منذ القرن الخامس عشر، وتحولت التكية فيها إلى مقر لفرع الحركة القومية الألـبانية (رابطة بريزرن الألبانية) ولذلك حفظت خلال الحكم الشيوعي باعتبارها أثراً تاريخياً.

42-Historia e letersise shqipe, Prishtine 1969, P. 299.

وتجـدر الإشارة إلى أن الناقد د. محمود هيسا ينتقد في مقالة له إهمال النقاد في ألبانيا خـلال الحكـم الشيوعي (1945-1990) لهذه الملحمة لأنها ذات موضوع ديني بينما كان النظام قد ألغى اعترافه بالدين في 1967:

43- Mahamad Hysa, "Vepra poetike e Nezim Frakules", Studime filologjke 4, Tirane 1990, P. 136.

44-صدرت الطبعة الأولى للملحمة في بوخارست (رومانيا) في عام 1898، ثم أعيد طبعها كـلياً وجزئياً، وصدرت أخيراً في برشتينا (يوغسلافيا) في عام 1978 ضمن الأعمال الكاملة للشاعر. للمزيد حول هذه الملحمة والاطلاع على نماذج منها انظر:

د. محمد م.الأرناؤوط، ملامح عربية إسلامية في الأدب الألباني، دمشق (اتحاد الكتاب العرب) 1990، ص 33-62.

□□□

نظرة مقارنة في الترجمتين الأوليين

(الصربية والألبانية) للقرآن الكريم في البلقان

على الرغم من بعض الإشارات التي تفيد بوجود ما للإسلام والمسلمين في وقت مبكر في شبه جزيرة البلقان، إلا أن الإسلام لم ينتشر بالفعل إلا بعد الفتح العثماني للمنطقة من منتصف القرن التاسع الهجري/ الرابع عشر الميلادي. وقد دخل البلقان في التكوين السياسي الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للدولة العثمانية منذ أن أصبحت عاصمة الدولة (أدرنه ثم استنبول)، هناك. وعلى الرغم من انتقال مجموعات تركية مسلمة من الأناضول إلى البلقان، وخاصة بلغاريا ومكدونيا، إلا أن الإسلام انتشر أكثر بين شعوب البلقان بشكل تدريجي حتى القرن التاسع عشر الميلادي، حين استقر الوضع على نحو أصبح فيه المسلمون يتساوون تقريبياً مع المسيحيين. ويلاحظ هنا أن الإسلام انتشر أكثر في بعض المناطق وأصبح يمثل دين الغالبية (كما في البوسنة وألبانيا) بينما بقي يمثل الأقلية في بعض المناطق الأخرى (كما في صربيا وكرواتيا وبلغاريا والجبل الأسود) (1).

وفيما يتعلق بالبوسنة وألبانيا، التي أصبح الإسلام فيها دين الغالبية، فقد أخذت الثقافة الإسلامية تتأصل هناك وتبرز بمشاركة أبناء المنطقة في مختلف المجالات (التعليم والتأليف والفنون الخ) (2). وفي إطار هذه الثقافة الجديدة كان القرآن الكريم يمثل القاعدة، ولذا دخل واستمر عدة قرون في الحياة اليومية – الثقافية– الاجتماعية لأبناء المنطقة. فقد كان تعلم القرآن (أو بعض السور على الأقل) لابد منه لأجل الصلوات على مدار اليوم، كما أن نظام التعليم كان يعتمد في المستوى الأول الأكثر انتشاراً (المكاتب، جمع مكتب) على تعليم الأولاد

مبادئ اللغة العربية وبعض سور القرآن الكريم، على حين أنه كان في المستوى الأعلى (المدارس، جمع مدرسة medrese) يركز على علوم اللغة والدين. وفي إطار هذا النظام التعليمي، الذي لم يكن لدى المسلمين غيره حتى عهد التنظيمات في القرن التاسع عشر الميلادي، كانت هناك مدارس متخصصة في القرآن الكريم (دار القراء)؛ وكان من يحفظ القرآن الكريم كاملاً يحصل على لقب "حافظ" hafiz، ويحظى بمكانة في المجتمع المحلي. وفي هذا المجتمع كان ختم القرآن الكريم hatmc، سواء في المدارس أو دور القراء، من المناسبات التي يتم الاحتفال بها في المجتمع المحلي، كما كان ختم القرآن الكريم يتم في مناسبات معينة (على روح الأموات من المسلمين الخ). ونظراً لقدسية القرآن الكريم في نظر المسلمين، التي كانت تمنع من طبعه، فقد برزت في المنطقة مهنة نسخ وتزيين القرآن، حيث اشتهر في هذا المجال بعض الخطاطين الذين تركوا مئات النسخ الجميلة من القرآن الكريم(3).

إلا أن هذا الوضع، الذي استقر فيه المسلمون عدة قرون، أخذ يهتز ويتخلخل خلال القرن التاسع عشر الميلادي سواء بسبب تطبيق التنظيمات العثمانية، التي جوبهت بمقاومة محلية، أو بسبب ظهور الحركات -الدول القومية في المنطقة. فمع تطبيق التنظيمات العثمانية في الإدارة والجيش والتعليم أخذ يبرز نظام تعليمي جديد على حساب ذلك القديم التقليدي، وأصبح الشباب أكثر انفتاحاً وتأثراً بالأفكار الجديدة (الحرية والمشروطية والقومية الخ). ومن ناحية أخرى نشأت حركات -دول قومية طموحة في وسط البلقاء تسعى إلى توسيع حدودها بضم المناطق المجاورة لها(4).

ومن أولى الحركات -الدول القومية لدينا الحالة الصربية، التي برزت كإمارة صغيرة ذات حكم ذاتي في 1830 ولكن بطموحات واسعة جداً. وقد تبلورت هذه الطموحات مع مشروع الوزير غراشانين I.Grasanin في 1844، الذي أراد لصربيا أن تضم البوسنة وغيرها من المناطق وتستقل تماماً عن الدولة العثمانية(5). وضمن هذا التوجه، الذي أصبح سياسة رسمية منذ ذلك الحين، أخذت صربيا تهتم بالبوسنة التي كان يسكنها المسلمون والصرب الأرثوذكس والكروات الكاثوليك وتروج دعايتها القومية لتستقطب السكان هناك. وإذا كان استقطاب الصرب يتم بسهولة وسرعة من خلال تأسيس المدارس الصربية ونشرها المشاعر القومية الصربية، فقد كان الأمر مع المسلمين أصعب بكثير لارتباط هؤلاء بالدولة العثمانية التي كانوا يعتبرونها دولتهم(6). ومع ذلك فقد

جـرت محاولات صربية لمد جسور نحو المسلمين في البوسنة وإثارة المشاعر القوميـة فيهم باعتبارهم من الصرب الذين اعتنقوا الإسلام. ومن هذه المحاولات ماقـام بـه رجل الدين والسياسة ميتو لوبيبراتيتش M.Ljubibratic زعيم انتفاضة الهرسك في 1875 التي اندلعت بدعم من بلغراد لضم هذه المنطقة إلى صربيا(7). وكـان لوبيبراتيـتش، كمـا يذكـر بنفسه، يدعو ويعمل لأجل "التصالح مع المحمديين مـن القومية الصربية" منذ 1861 (9) ولأجل ذلك فكر في ترجمة القـرآن الكـريم لإحداث تأثير سياسي -قومي في وسط المسلمين في البوسنة. ويـبدو أن هـذا الدافـع السياسـي/ القومي للترجمة وجد ترحيباً في الصحافة الصـربية في ذلك الوقت. ففي سنة 1868 أشارت صحيفة "صربيا" Srbija إلى قيام "رجل دين صربي عالم وفاضل بترجمة القرآن إلى الصربية". وعلقت على ذلك جريدة "فيلا" Vila باقتراح أن تقوم منظمة "الشبيبه الصربية المتحدة" بإصدار هذه الترجمة لأنها "بهذه الطريقة تعبر عن تفكيرها بالأخوة المسلمين" (9). وفي الواقع لقد كان لوبيبراتيتش قد ذهب في سنة 1867 إلى بلغراد للإقامة فيها وقدم إلى الوزير غراشانيين مشروعه حول القيام بانتفاضة صربية في الهرسك. ويبدو أن لوبيبراتيـتش قد فاتح غراشانين أيضاً بفكرة القيام بشيء لأجل "التصالح مع المحمديين من القومية الصربية"، حيث إنه في تلك السنة جاء وفد من مسلمي البوسنة لزيارة بلغراد(10).

ومـع أن لوبيبراتيتش قام بالفعل بتفجير الانتفاضة في الهرسك في 1875، إلا أن مشـاركة المسـلمين فيها كانت مخيبة للآمال الصربية وكانت من أسباب فشـل هذه الانتفاضة التي بقيت معزولة. وعلى الرغم من هذا المصير فقد تابع لوبيبراتيـتش عملـه وأنجز ترجمة القرآن ولكنه توفي في 1889 دون أن يشهد صـدور هـذه الترجمة، التي لم تصدر إلا في 1895 (11)، أي في السنة ذاتها التي بدا فيها أن المشروع القومي الصربي بدأ يثمر في البوسنة (12).

وتجـدر الإشارة إلى أن لوبيبراتيتش قد قام بالترجمة كما يعتقد من اللغة – الـترجمة الفرنسـية/ الروسية(13)، وصدرت هذه الترجمة دون أية مقدمة بل اقتصـرت على ترجمة القرآن الكريم (ص3-476)، مع ثلاث صفحات إضافية فقـط (ص477-479) تضـمنت "معجم بعض الأشياء والأسماء التي تذكر في القـرآن ومكـان ورودها". وفيما عدا ذلك يمكن القول أن لوبيبراتيتش قد التزم بالنص القرآني دون أن يثقله بالتفسيرات والتعليقات، بينما اكتفى بوضع هوامش معـدودة فـي أسـفل الصـفحات لتعريف أو توضيح بعض الأمور التي رآها

ضرورية. وبشكل عام لايبدو في الترجمة مايسيء بشكل متعمد للنص القرآني، ولذلك فقد أعيد طبع مختارات من هذه الترجمة في سراييفو خلال 1926 بعنوان "الحيـاة والصحة –المرض والموت في القرآن" (14)، واستفاد منها أحد علماء المسلمين لإصدار ترجمة.

جديـدة للقرآن في سراييفو 1937، كما صدرت مختارات جديدة منها في 1967 مع مقدمة – دراسة للمستشرق حسن كلشي(15).

ولكـن المهم هنا أن هذا الترجمة جاءت في وقتها (في عام 1895) لتشكل مفاجـأة قويـة للمجتمع المسلم التقليدي في البوسنة. ففي هذا المجتمع، كما في ألـبانيا وغيرها، كان قد تكرس الاعتقاد بعدم إمكانية ترجمة القرآن إلى أية لغة أخرى، بل أن الترجمة في حد ذاتها كانت بمثابة اقتراف ذنب عظيم. وبشكل عام فقـد كان رجال الدين/ العلماء في البوسنة يرون أن القرآن الكريم لا بد أن يبقى كما هو (في العربية) تحت رعايتهم ولم يرحبوا بأي تدخل للآخرين –المترجمين (اللائكييـن) فـي هـذا المجال لأنهم كانوا يعتقدون أن هؤلاء "يريدون بآرائهم اللائكييـة أن يفسـروا ويحـرفوا الدين"، ويصلون إلى القول أن ترجمة القرآن الكـريم" لـدى كـل شعب مسلم.. أعظم رغبة لكل المستعمرين". أما الحل عند هـؤلاء فقـد كـان التأكيد على تعلم الأولاد – الشباب اللغة العربية لكي يقرأوا القرآن الكريم في اللغة الأصلية التي أنزل بها(16) ولكن في حالة البوسنة بشكل خـاص فقد كان قيام أحد الصرب –الكفار بترجمة القرآن لاقناع المسلمين أنهم من "قومية واحدة" مع الصرب تحمل الكثير من التحدي.

وعلى الرغم من هذا التحفظ والاستنكار للعلماء المسلمين من هذه الترجمة، ومـن الترجمة بشكل عام، فقد وجد بين الجيل الجديد من المثقفين المسلمين من يتقـبل ويتمـنى إنجـاز ترجمة (مقبولة) للقرآن الكريم في اللغة المحلية(17). وبـالفعل لـم يمض وقت طويل حتى بدأت محاولات الترجمة من قبل المسلمين وهكذا فقد قام محمد سعيد سرادرفيتش M. Serdarevic (1882–1918) بترجمة بعض سور القرآن الكريم مع تفسيرها خلال 1913 في مجلة "مصباح Misbay (18)، بيـنما قـام شـكري الاغيتش s. Alagic (1881–1936) بترجمة "تفسير المنار" الذي كان يصدره محمد رشيد رضا ونشر جزأين منه في سراييفو خلال 1926–1927 (19)، ثـم قـام بإصـدار طبعة أخرى مختصرة ومعدلة خلال 1931– 1932 بعـد الملاحظـات التي وجهت للطبعة الأولى(20). وقد أثارت هـذه المحاولات المزيد من الاهتمام والنقاش في الصحف والمجلات بين العلماء

والمثقفين المسلمين، ومهدت لظهور وتقبل ترجمات جديدة كاملة للقرآن الكريم. هكـذا فقـد صدرت في سراييفو خلال 1937 ترجمتان الأولى أنجزها العالمان محمـد بانجـا M. pandja وجمـال الدين تشاوشيفيتش Dr. Causcvic على غرار الـترجمة الـتركية لعمر رضا (21)، والثانية قام بها الحاج علي رضا كارابك A.Karabcg (22). وعـلى حيـن أن الأولى كـانت "ترجمة وتفسير" حيث ترد ترجمة الآيات ترجمة ومتطابقة مع الأصل مع إضافات وتفسيرات وتوضيحات بيـن قوسـين فيمـا بين الآيات نجد أن الثانية عبارة عن ترجمة فقط على نمط تـرجمة لوبيبراتيتش التي اعتمدت عليها أيضاً، مع أن المترجم يؤكد على قيامه بالـترجمة من اللغة العربية(23). ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل أن الترجمات البوسـنوية لـلقرآن الكـريم توالت بعد أن نضجت الظروف أكثر بعد الحرب العالميـة الـثانية (تأسـيس فـرع ومعهد للاستشراق في 1950 وتأسيس كلية للدراسـات الإسلامية في 1976). وهكذا فقد صدرت ترجمة بسيم كركوت B. Korkut فـي 1979 (24) ثم ترجمة مصطفى مليفو M. Mlivo في 1994(25)، وأخيراً ترجمة أنس كارتيش E. Karic في 1995 (26).

وعلى هذا النحو أيضاً فقد بقي الألبان، الذين يشكل المسلمون بينهم الغالبية (85%) دون تـرجمة ألبانية للقرآن الكريم حتى نهاية الحكم العثماني الذي امتد حوالـي خمسة قرون. وعلى نمط ما كان في البوسنة فقد اعتاد الألبان على تعلم وقـراءة القرآن الكريم في اللغة العربية، واعتقدوا أيضاً باستحالة ترجمته. ولكن بعـد اسـتقلال ألبانيا خلال 1912-1913 ضمن حدودها الحالية، وخاصة بعد استقرارها كدولة بعد الحرب العالمية الأولى ظهرت أول محاولة لترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الألبانية في سنة 1921، أي في الوقت الذي جرت فيه مبادرات لـتأطير الإسلام في ألبانيا(27). ويلاحظ هنا أيضاً أن المترجم لم يكن مسلماً بل مسـيحياً، كما أن الترجمة لم تكن من العربية بل من الإنجليزية (ترجمة جورج سل G.Salc)، بالإضافة إلى أن دوافع الترجمة كانت سياسية- قومية أيضاً.

لقـد كـان المترجم ايلوميتكو تشافزيزي M.M.Qafzczi من الكتاب الألبان المعـروفين مـن ذوي الـنزعة القوميـة الألبانية في النصف الأول من القرن العشـرين (28) الذين سعوا إلى تعزيز الروح القومية الألبانية من خلال الثقافة الواحدة التي تستوعب المسلمين والمسيحيين. ولذلك أقدم تشافزيزي على ترجمة القـرآن الكـريم إلى الـلغة الألبانية لأنه كان يعتقد أن القرآن الكريم لا يخص المسلمين فقط (الغالبية) في ألبانيا بل يخص أيضاً الثقافة القومية الألبانية باعتباره

الكتاب المقدس لغالبية الأمة الألبانية.

وهكــذا يكشف تشافزيزي في مقدمته أن الدافع للترجمة كان يكمن في أنه أراد أن يــبيّن "ما هو هذا الغشاء الرقيق الغامض الذي يفصل ما بين المؤمنين: المســلمين الألبانيين من أخوتهم المسيحيين"، مع أنه كان يسمع من المسلمين أن "تــرجمة القــرآن إلى لغــة أخرى ذنب عظيم". وبعد هذا يصل تشافيريزي في مقدمته إلى الهدف الحقيقي له الذي يرد على هذا النحو:

"أيهــا المســلمون والمســيحيون، لنجعل من الكتب الدينية قضية قومية بحــتة، لا يوجــد داع لإضــعاف المشاعر الروحية.. ولكن لا بد من مكافحة التعصب الديني حتى يختفي تماماً من قلوب الألبان الذين يحبون ألبانيا الحرة (أن تكون) في مراتب الحضارة. وبالعكس ذلك فنحن سنخسر الكثير"(29).

ومن ناحية أخرى، وضمن إيمانه بــ "الرسالة" القومية التي يحملها، يسجل بتواضــع في نهاية المقدمة أن ترجمته للأسف ليست من الأصل (اللغة العربية) ولذلك لا يمكن أن تكون مثالية، ولكنه يأمل أن تكون بداية لترجمة مثالية" أو أن تكــون مســاعدة لذلك" العالم المسلم الذي سيكون له الشرف بترجمة القرآن من اللغة العربية"(30).

وعــلى نمــط تــرجمة لوبيراتيــتش فقد جاءت ترجمة تشافزيزي بسيطة ومباشــرة، أي تفسير ودون تدخل من المترجم في توضيح ما يخص المسلمين. وعــلى الرغم من أن تشافزيزي أخطأ في بعض المفردات ولم يوفق في ترجمة بعــض الآيات كما يجب إلا أنه بشكل عام يمكن القول أن ترجمته كانت ناجحة(31). وفي الواقع كان يمكن لهذه الترجمة أن تكون ناجحة أكثر لو كانت معرفته بالإنجليزية أفضل ولو كانت في لغة ألبانية مناسبة أكثر(32).

وعــلى غــرار البوسنة، فقد أثارت هذه الترجمة علماء المسلمين في ألبانيا ودفعتهم إلى ترجمة القرآن الكريم من اللغة العربية مباشرة. وهكذا فقد أخذ العالم المسلم علي كورشا A Korca منذ 1924 بنشر ترجمة سور القرآن على حلقات فــي مجلة "الصوت السامي Zani Naltc، بينما صدرت في 1929 ترجمة القرآن الكــريم لعالم مسلم آخر وهو الحافظ إبراهيم داليو Y. Daliu(34) بالإضافة إلى محاولات أخرى(35).

وعــلى نمــط ما حدث في البوسنة فقد كانت هذه الترجمات محاولات أو "بــروفات" أولية للترجمات اللاحقة التي جاءت في ظروف أفضل (تأسيس فرع

الاستشـــراق فـــي بريشـــتينا 1973 وإعادة فتح المدرسة الشرعية "علاء الدين" وتواصل أوسع مع العالم العربي الإسلامي). وهكذا فقد صدرت أولاً في 1985 تـــرجمة فتحي مهدي F.Mehdiu (36) ثم ترجمة الحافظ حسن ناهي H.Nahi في 1988 (37)، وأخيراً ترجمة الحافظ شريف أحمدي Sh.Ahmeti في 1988 أيضاً (38).

■■

■ هوامش:

1-للمزيد حول انتشار الإسلام في البلقان ونتائجه انظر:

د. محمد م الأرناؤوط، "الإسلام والقومية في البلقان"، دراسات تاريخية عدد 47-48، دمشق 1993- ص121-140.

2-حول الثقافة الألبانية بمكوناتها الإسلامية الجديدة انظر:

د. محمـــد موفاكو، الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية، الكويت (سلسلة عالم المعرفة) 1983.

وحـــول الـــثقافة البوســـنوية بمكوناتهـــا الإسلامية المميزة لدينا كتاب مرجعي للباحث المعـــروف إســـماعيل بالتيش "ثقافة البشانقة" الذي صدر لأول مرة في 1973 وصدر مؤخراً في طبعة ألمانية مع زيادات جديدة:

Smail Balic, Das Unbekannte Bosnien- Europas Brucke zur islamischen Welt, Koln 1992.

3 -تجـــدر الإشـــارة على سبيل المثال إلى الحافظ إبراهيم شيخوفيتش I. Sehovic أمام جامع الســـلطان في سراييفو الذي توفي حوالي 1811، حيث لدينا نسخة من القرآن الكريم بخطه الجميل تعود إلى تلك السنة وتحمل الرقم (66) من النسخ التي أنجزها حتى ذلك الحين

Smail Balic, Kultura Bosnjaka- Muslimanska komponenta, zagreb 1994. p171.

4-حول هذه الحركات -الدول القومية انظر القسم الثاني من كتاب:

Barbara Jelavich, History of the Balkans, Vol. I, Cambridge 1987.

5-المرجع السابق، ص244-245.

6-للمزيد حول الارتباط البوسنوي بالدولة العثمانية ومغزاه السياسي في نهاية الحكم العثماني انظر:

Muhamed M. Al -Arnaut, "Islam and Muslims in Bosnia 1878 -1918: tow hijras and low fatwas "Journal of islamic studies, vol 5-2 (1994), pp. 244-245

7-حول هذه الانتفاضة ومغزاها بالنسبة للبوسنة وصربيا والبلقان انظر:

J.A.R. Marriott, The eastern Question -An Historical Study in European Diplomacy, Oxford 1969 pp. 318-325, Robin Okey, Europe 1740-1985, London - New York (Routledge) 1992, pp 133-134.

8-يذكـــر لوبيـــبر انتيش في رسالة له: "لقد كان التصالح مع المحمديين من القومية الصربية

فكرتي التي أعمل لأجلها منذ 1861. فمنذ قدومي إلى بلغراد سنة 1867 كنت أعرض هذه الفكرة على الحكام الصرب حتى 1874".

Dr. Savo Liubibratic -Todor krusevac, "Prilozi za hercegovackih ustanaka 1857-1878", godine", Godisnjak istorifskog drustva Bih, vol. 7, Sarajevo 1956, p. 185.

9- *Skerlic, Omladina I njena knjizevnst 1848-1871, Beograd 1906, pp. 221-222*

10-*Muhamed hadzijahic, "Bibliografske biljeske o prijevodima kur, ana kod nas "Islamska misao no . 92- Sarajevo 1986, p 24.*

11-*Koran, prevod Mico ljubibratic, pecatno o trosku zaduzbine Ilije Milosavljevica- Kolarca, stampano u drzavnoj stampariji kraljevine srbije, biograd 1895.*

وكما يبدو من صفحة الغلاف فإن الترجمة صدرت على نفقة وقف إيليا ميلوسافليفيتش - كولاراتس، وطبعت في المطبعة الرسمية لمملكة صربيا.

وتجدر الإشارة إلى أن الغلاف كان يحمل صليباً تحت اسم المترجم دلالة على أن كان قد توفي قبل ذلك، إلا أن أحد المسؤولين (لوبا ستويانوفيتش) قد تنبه إلى أن ذلك "يمكن أن يكــون فضيحة بالنسبة للمسلمين وفرصة مناسبة للإثارة ضدنا نحن الأرثوذكس: " ولذلك فقد تم نزع هذا الصليب من معظم النسخ:

Hadzijahic, Bibliografke biljeske, pp. 23-24.

12-فــي ذلــك الوقت أخذت الصحف الصربية تفتح صفحاتها للأدباء الشباب من المسلمين، الذين أخذوا بتأثر الأيديولوجيا القومية الصربية يدعون إلى "قومنة" nacionalizovanje المسلمين في البوسنة، أي تحريك الشعور القومي الصربي لدى المسلمين باعتبارهم من الصرب الذين اعتنقوا الإسلام وإقناعهم بذلك.

وهكــذا فقد نشر في بلغراد في السنة ذاتها (1895) كتيب بعنوان "حول وضع البوسنة" لأحد هؤلاء الكتاب المسلمين (درويش بك لوبوفيتش D.Ljubovic) الذي يدعو فيه إلى "ضم البوسنة والهرسك في أسرع وقت إلى صربيا الحالية":

Muhsin Rizvic, Bosansko -Muslimanska Knizevnost u doba preporoda 1887- 1918, Sarajevo 1990- pp. 149-151.

13- في البداية كان يعتقد أن لوبيبراتيتش ترجم القرآن عن اللغة -الترجمة الفرنسية (ترجمة دوريار) ولكن تبين فيما بعد أن لوبيبراتيش إنما ترجم القرآن عن اللغة الروسية (ترجمة فاروفكيس للترجمة الفرنسية التي صدرت في 1790):

Hadzijahic, Bibliografske biljeske, p. 24

14- *Zivot I zdravlje, bolest i smrt u koranu po prevodu Mice Ljubibratica, Sarojevo (Drzavna stamparija) 1927.*

15-*Beograd (Vuk Karadzic) 1967.*

16-*Hadzijahic, Bikiografske biljeske, p.23.*

17-عــلى الرغم من أن مجلة "بوشنياك" Bosnjak كانت تجمع الجيل الجديد من المثقفين المسلمين المــناوئين للسياســة القومية الصربية في البوسنة إلا أنها دافعت عن ما قام به لوبيبراتيتش بــترجمة القــرآن "ترجمة سليمة إلى اللغة السلافية لأن كل الناس المتعلمين سيحكمون عن القرآن والإسلام بشكل مختلف وسيرون أن الإسلام قد قام على أسس قوية"

24-*Bosnjak, Sarajvo 10. x11 1896, Hadzijahic, Bibliografske biljeske, p. 24.*

18-تجـدر الإشــارة إلى أن سردارفيتش نشر ما سماه "التفسير الشريف" على ثلاث حلقات (عـدد 8-9 وعدد 16-17 وعدد 18-19) حيث كان يتراوح عمله بين الترجمة وبين التفسير الوافي.

19-Kuranil -Kerim (komentar kurana) prva knjiga, sarajevo 1926, druga knjiga, sarajevo 1927.

ولا بـد من الإشارة هنا إلى أن الجزء الأول (163 صفحة) عبارة عن ترَجمة حرفية لتفسـير "المـنار"، بيـنما عمد في الجزء الثاني (152) إلى اختصار "كل ما ليس من الضروري أن يترجم.

20-في الحقيقة كانت جريدة "برافدا" pravda التي كانت تصدر حينئذ في سرايبفو قد أشارت فـي عددها الصادر في 2 نيسان 1927 (أي بعد صدور الجزء الثاني) إلى أن أسلوب الجزء الأول غير مفهوم بالنسبة لعامة الشعب، وأشادت بالتطور الذي حصل في الجزء الـثاني الـذي لـم يلتزم فيه ش. الاغتيش بالترجمة الحرفية. ويبدو أن هذه الملاحظة وغيـرها دفعـت ش. الاغتيش إلى التفكير في إصدار طبعة جديدة. ويلاحظ في هذه الطـبعة التي صدر منها أربعة أجزاء خلال 1931-1932 أن العنوان كان يتغير من جزء إلى جزء آخر. فقد كان عنوان الجزء الأول والثاني:

(القرآن الحكيم، ترجمة عن العربية شكري الاغيتش)

أما الجزء الثالث فقد حمل عنوان:

Elkuranul hakim -kuran mudri (prijevod i tumac) s arapskg prevadja Sukria Alagic

أي أنه أضيف الآن إلى العنوان (ترجمة وتفسير) بينما صدر الجزء الرابع بعنوان:

Kuran s tumcem, S arapskg prevadja Sukria Alagic

أي "القرآن مع التفسير".

21-Kuran casni, prevod i tumac preveli i sredeli hafiz Muhamed Pandza I Dzemaludin Causevic, Sarajevo 1937.

ولا بـد من الإشارة إلى أن هذه الترجمة قد حظيت لاحقاً (مع الاهتمام الجديد بالإسلام في يوغسلافيا) بعدة طبعات (1969-1972-1974-1978).

22-Kuran, preveo sa arapskog hadzi Ali Riza Karbeg, Mostar 1937.

23-في عرضه لهذه الترجمة اعتبر أحد علماء المسلمين (محمد باشيتش) هذه الترجمة" مجرد تعديل سطحي لترجمة لوبيبراتيتش" لأنه "أخذ من لوبيبراتيتش 85-99% من المفردات حـرفياً دون أي تغييـر و10-15% من المفردات غيرها بمفردات أخرى بالمضمون نفسه":

Muhamad Pasic, Moje misljenje o prevodu kur , ana od g. h. Riza ef. Karabega,
El - Hidaje br. 11-12, Sarajevo 1938, p. 173

24-prevod kur, ana, preveo Besim Korkut , Sarajevo 1983

25-Kur, an, sa arapskog na bosanski preveo Mustafa Mlivo, BUGOJNO, 1994

26-Qur, an, sa prijevodom na bosanki jezik i komentarima prof Dr Enesa Karica, Sarajevo 1995.

27-تجدر الإشارة إلى أن السنوات الأولى بعد استقرار ألبانيا كدولة بحدودها الحالية وقبولها

فـــي عصـــبة الأمم قد شهدت اعتماد الحروف اللاتينية للغة الألبانية وإعلان الجماعة الإســـلامية انفصالها عن مشيخة الإسلام في استنبول في 1921 وعلمنة النظام الألباني للمزيد حول ذلك انظر:

د. محمـــد الأرنـــاؤوط، "مصطفى كمال أتاتورك وألبانيا"، مجلة "الندوة" عدد 1 عمان 1995، ص37-38.

28-ايـــلوم. تشـــافزيزي (1889-1964) اشـــتغل فـــي الصحافة الألبانية في المهجر (لندن وبوخارســـت) وكتب الشعر والقصة والمسرحيات والدراسات التي تدور حول التاريخ الألباني من أشهر مؤلفاته "تاريخ علي باشا تبلينا" و"تاريخ الكسندر الكبير" وغيرها.

29-Kurani (Kendimi) Shqip, perkthyer prej I. M. Qafzezi, Plloeshti 1921- pp. 3-4

30-Ibid

31-يشاطرني في هذا الرأي المستشرق المسلم د. فتحي مهدي الذي ترجم القرآن كاملاً إلى اللغة الألبانية في 1985:

Dr. Feti Mehdiu, perkthimet e Kuranit ne gjuhen shqipe, shkup 1996- p. 19

32-فـــي الحقيقة أن اللغة التي ترجم إليها القرآن تشافزيزي تتسم باستعمال مفردات وتعابير تجاوزهـــا الـــزمن، كمـــا أنها تمثل لهجة ألبانيا الجنوبية. ولذلك فقد وجه الكاتب جواد كورتشا ملاحظات قوية للمترجم بعد صدور هذه الترجمة:

Arhiv za Arbansku starinu, jezik I etnologiju, knjiga 3- sv. 1-2, Beogred 1926, p. 301

33-في السنة الثانية من صدور هذه المجلة (1923-1939) بدأ نشر بعض السور مما يبدو أنـــه تـــرجمة كاملة (مفسرة) للقرآن أنجزها حينئذ الحافظ علي كورشا. ومع أنه لدينا إشارة تواضحة في "المولد" الذي نشره في تيرانا إلى أنه أتم "تفسير القرآن" في الألبانية في ألف صفحة خلال 1920-1924) إلا أنه لم يتم العثور حتى الآن على هذه الترجمة التفســـيرية الـــتي كـــان لها قيمتها دون شك نظراً لتضلع صاحبها في اللغتين العربية والألبانية والعلوم المساعدة:

Hafiz Ali Korca, Mevludi, prishtine 1992- p. 29

34-Ajka e kuptimeve te Kur, anit Qerimit, shkoder 1929

ويلاحظ هنا أن العنوان "زبدة معاني القرآن" يشير إلى ترجمة تفسيرية، وهي لم تكتمل ولم تحمل اسم صاحبها (إبراهيم داليو) مع أنه عرف فيما بعد.

35-prof Dr. Gazmend Shpuza, "Bibliografia e perkthimeve te Kur, anit ne gjuhen shqipe" hena e re (shkup) 15. 9. 1995- p.21.

36-Kur, an- I, perkther Feti Mehdiu, prishtine 1985

37-Kur, ani i Madheruar, e perktheu nga arabishtja prof. hasan I. Nahi, prishtine 1988

38-Kur,an -I, perkthim me komentim, perktheu the komentoi h. Sherif Ahmeti, Prishtine 1988.

□□□

المفردات العربية

في اللغات البلقانية

إسهام الأسدي في "موسوعة حلب المقارنة"

يُعتبر وجود المفردات العربية في اللغات البلقانية من الجوانب المهمة المتعلقة بانتشار الإسلام في البلقان بعد الفتح العثماني لهذه المنطقة من أوربا. فقد كانت اللغة العثمانية في حد ذاتها مشبعة بالمفردات العربية حين انتقلت إلى البلقان، كما أن انتشار الإسلام هناك أدى فيما أدى إلى تقبل كثير من المفردات العربية التي تتعلق بالدين والحضارة الجديدة. وقد سبق أن تعرضنا إلى هذا الموضوع سواء فيما يتعلق بوجود هذه المفردات في لغة معينة(1) أو باستعمال هذه المفردات في نتاج كاتب بعينه(2). أما في هذا البحث فيقتضينا الواجب أن نشير إلى دور ريادي لكاتب موسوعي من حلب في الكشف عن المفردات العربية في اللغات البلقانية بشكل عام، وذلك بمناسبة صدور "موسوعة حلب المقارنة".

مثّل صدور "موسوعة حلب المقارنة" للمرحوم محمد خير الدين الأسدي (1900-1971) بأجزائها السبعة، التي تشمل حوالي 3500 صفحة من القطع الكبير، خلال 1981-1988(3) حدثا ثقافياً مهماً في حلب وسوريا بشكل عام نظراً للقيمة الكبيرة لهذا العمل الموسوعي الهام ونظراً للظروف الخاصة التي أحاطت بحياة ووفاة المؤلف(4).

ومع أن فكرة الموسوعة كانت في البداية أقرب إلى المعجم الذي يهدف إلى الكشف عن جذور وأصول اللهجة الحلبية إلا أن ثقافة المؤلف الموسوعية حوّلت هذا العمل اللغوي إلى موسوعة اثنوغرافية شاملة إذ أصبحت تشمل أسلوب أهل

حلب بما فيه من استعارات ومجازات وتوريات، والأمثال والحكم والحكايات والنوادر والشتائم والحيل، ومراسيم الأفراح والأتراح والمواويل والعادات والتقاليد والخرافات والاعتقادات لأهل حلب، وأنواع الأطعمة والأشربة والحارات والأسواق والخانات في حلب، والقبائل الضاربة في أرباضها، ونبذة عن الأعلام فيها الخ(5).

وفيما يتعلق بالهدف الأصلي من هذا العمل الموسوعي، أي الكشف عن جذور وأصول لهجة حلب، نجد أن المؤلف يحرص على التوقف عند كل مفردة من مفردات اللهجة الحلبية ليوضح أصلها العربي أو غير العربي (السرياني، الفارسي، التركي، الكردي، الإيطالي الخ)، وإذا كانت المفردة عربية فيحرص في هذه الحالة على تتبع انتقالها إلى اللغات الأخرى. ومن هذه اللغات الأخرى التي يركز عليها المؤلف باستمرار نجد اللغات البلقانية (اليونانية، الألبانية، البلغارية، الكرواتية، والرومانية). وبفضل هذا الحرص المتواصل أمكن للأسدي في هذا العمل الموسوعي أن يكشف عن كثير من المفردات العربية التي انتقلت إلى اللغات البلقانية المذكورة. وبالاستناد إلى هذا يمكن القول أن الأسدي كان من الباحثين العرب الرواد الذين اهتموا بهذا الموضوع على هذا المستوى، إذ أنه على حد معلوماتنا قد سبق الآخرين في التوصل إلى هذه النتائج التي سجلها في موسوعته.

ومن الطبيعي هنا أن يتم التساؤل عن الدوافع التي أدت بالأسدي أن يهتم بهذا الشكل بتتبع المفردات العربية في اللغات البلقانية، أو عن الوسائل والمصادر التي اعتمد عليها. وللأسف أن الموسوعة، كما سنرى، ينقصها الذيل وثبت المصادر ولذلك تبدو لنا هنا بعض الدوافع والوسائل التي قد تكون أثرت منفردة أو مجتمعة في الأسدي لإنجاز هذا العمل الريادي:

1-روح الريادة

إذا أخذنا بعين الاعتبار الدراسات والكتب الأخرى التي نشرها الأسدي، أو التي لا تزال مخطوطة، يبدو لنا أن أهم ميزة تجمع بين هذه الأعمال هي الريادة. ففي أول كتاب له "قواعد الكتابة العربية" (حلب 1341هـ) أراد أن يتوخى "سهولة العبارة من القواعد والتطبيقات وجمع الأحكام بطريقة عصرية"(6)، ويخصص الكتاب الثاني "يا ليل" (حلب 1957) بكامله لتوخي أصل هذه العبارة الشائعة لدى العرب حتى يصل إلى تفسيره الخاص، ويؤكد ريادته العلمية حين

ينشر كتابه الثالث أيضاً حول اسم مدينته "حلب -الجانب اللغوي من الكلمة" (حلب 1951). وفي الواقع أن هذه الريادة للأسدي لا تبدو في مجال البحث فقط بل في مجال الشعر أيضاً. فحتى حين كتب الشعر ونشر ديوانه الأول "أغاني القبة" (حلب 1951) كان من الرواد لما أصبح يسمى لاحقاً "قصيدة النثر"(7).

وهكذا إن هذه الروح الريادية تبدو بشكل أوضح في "موسوعة حلب" حيث سبق الباحث الآخرين في كثير من الأمور، وليس في الكشف عن المفردات العربية في اللغات البلقانية فقط(8).

2-الأصل

مع أن كاتب سيرته عبد الفتاح رواس قلعجي لا يشير من قريب أو من بعيد إلى أصل الأسدي نجد لدينا في "موسوعة حلب" بعض الإشارات المهمة التي تركها لنا الأسدي نفسه. ففي حديثه عن "اسدى" يذكر المؤلف، أو يجدها مناسبة ملائمة لكي يذكر، أن جده كان "انكشارياً من أوربا"(9). وفي موضع آخر حين يتحدث عن جده يذكر الأسدي بنوع من التندر: "وكأني بجدى الحلبي، إن صحّ أنني حلبي، يخرج.."(10). وعلى الرغم من أن هذه الإشارات تشير بوضوح إلى أصل الأسرة إلا أنها لا تكشف بوضوح كاف عن موطن الأسرة الأصلي. وبعبارة أخرى قد يكون الموطن الأصلي للأسرة ألبانيا أو مكدونيا أو بلغاريا، ولكن هناك ما يجعلنا نميل إلى ألبانيا نظراً لاهتمام الأسدي الكبير باللغة الألبانية. ففي تتبعه للمفردات العربية في اللغات البلقانية، كما سنرى لاحقاً، نجد أن اهتمام الأسدي ينصب بشكل رئيسي على اللغة الألبانية وذلك على حساب اللغات البلقانية الأخرى.

3-الوسط المكاني

تتميز حلب نظراً لموقعها في تقاطع الطرق المهمة، التي تربط بين شمال العراق والشام وتركيا والبلقان، بوجود خليط من الأديان والشعوب فيها خلال العصر العثماني، وخاصة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ففي حلب نجد أولا المسلمين والمسيحيين واليهود، في أحياء منفصلة، ونجد من الشعوب العرب والأتراك والألبان والشركس والسريان والأرمن والأكراد والغجر وغيرهم(11). وإذا كانت معرفة الأسدي للغة التركية ومخالطته للأتراك في هذا الوسط من الأمور العادية فإنه مما يلفت النظر بالنسبة لموضوعنا

احتكاك الأسدي بالألبان واللغة الألبانية. فقد كانت حلب أيضاً محلا لإقامة المهاجرين الألبان الذين يأتون من بلادهم ومكاناً لإرسال المنفيين الألبانيين من قبل السلطات العثمانية(12). وحول هؤلاء نجد معطيات مهمة في موسوعة الأسدي إذ يحدثنا عن وصولهم لحلب وعن أزيائهم ومآكلهم وحتى عن أمثالهم(13). وإذا أخذنا كل هذا بعين الاعتبار لا يعد من المستغرب تركيز الأسدي على اللغة الألبانية إذ أنها تأتي في المركز الأول حين يتعرض للمفردات العربية في اللغات البلقانية. وبعبارة أخرى تبدو معرفة الأسدي بالمفردات العربية في اللغة الألبانية أكثر بكثير من معرفته ببقية اللغات.

4-المنهج العلمي

كان الأسدي، كما يقال، يغادر حلب إلى مدينة أخرى سعياً وراء كلمة أو عبارة. وعلى الرغم من وضعه المادي الصعب فقد كان يصر على القيام بجولات علمية إلى مختلف البلدان ليسعى فيها إلى البحث عما يهمه من أمور علمية، وإلى اللقاء مع العلماء والباحثين، وإلى التردّد على المكتبات القديمة والعامة. وهكذا نعرف الآن أنه قد قام بجولتين علميتين إلى تركيا، الأولى في سنة 1947 والثانية في سنة 1948، حيث زار أهم المكتبات في قونيه وبورصة واستنبول وغيرها. وبالإضافة إلى هذا فقد قام الأسدي برحلة خاصة إلى بلاد البلقان زار فيها عن طريق تركيا بلغاريا ويوغسلافيا ورومانيا خلال 1956(14). وليس من المستبعد هنا أن تكون هذه الزيارة للبلقان والاحتكاك مع الشعوب البلقانية قد لفتت انتباه الأسدي إلى وجود المفردات العربية في اللغات البلقانية وإلى الاهتمام بهذا الموضوع لاحقاً.

5-الثقافة الواسعة

تميز الأسدي منذ مطلع شبابه بنهم كبير للقراءة وجمع الكتب، ولذلك فقد توصل في وقت مبكر إلى تكوين مكتبة غنية حتى أن طرزى خصّها بالذكر في كتابه "خزائن المكتبة العربية في الخافقين"(15). وقد ضُمّت هذه المكتبة لحاجة صاحبها ولاهميتها إلى دار الكتب الوطنية في حلب سنة 1946(16). إلا أن الأسدي سرعان ما بدأ في تكوين مكتبة أخرى بعد 1946، وأصبحت هذه المكتبة "بما حوت من كتب متنوعة شاهدة لصاحبها بالثقافة الموسوعية"(17). ولا شك أن مكتبة بهذه الأهمية كانت تساعد صاحبها على انجاز العمل في هذه

الموسوعة الكبيرة التي بدأها في مطلع الخمسينيات. وهناك ما يشير بالفعل إلى أن الأسدي قد ترك لآخر الموسوعة قائمة طويلة بالمصادر العربية والأوربية التي استفاد منها لانجاز هذا العمل والتي تحتوي على 300 مصدر (18). وقد سجل الأسدي بنفسه في المقدمة أنه قد ضم إلى عمله "ذيل فوات موسوعة حلب" وثبت المصادر في الآخر(19)، إلا أنه لم يتم العثور لا على الذيل ولا على ثبت المصادر(20) وبعبارة أخرى فإن وجود هذا الثبت كان يمكن أن يساعد كثيراً في التعرف على طبيعة المصادر التي استفاد منها الأسدي، وفي التحقق من الوسائل التي مكنته من الكشف عن المفردات العربية في اللغات البلقانية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الأسدي كان يتقن التركية بحكم النشأة، بالإضافة إلى معرفته بعدة لغات أخرى. إن هذه المعلومة مهمة هنا لأن الأسدي يعد التركية صلة الوصل بين العربية واللغات البلقانية. وبعبارة أخرى أن الأسدي في موسوعته يبرز دائماً دور التركية في نقل أو انتقال المفردات العربية إلى اللغات البلقانية، أي أن الأسدي لا يشير أو لا يعترف بإمكانية الانتقال المباشر لبعض هذه المفردات إلى اللغات البلقانية. فمع انتشار الإسلام في البلقان انتشرت في بعض الأوساط اللغة العربية، حيث أصبحت لغة من لغات العلماء والمثقفين(21) ولغة من اللغات التي تعلم في المدارس، إلى ذلك الحد الذي لا ينفي إمكانية الاحتكاك أو التواصل المباشر بين العربية وبين اللغات البلقانية هناك(22).

أما فيما يتعلق باللغات البلقانية نفسها فنلاحظ أن الأسدي في موسوعته يقتصر على اليونانية والبلغارية والألبانية والكرواتية والرومانية فقط. ومما يلفت النظر هنا أن الأسدي يختار واحدة فقط من لغات يوغسلافيا، أو من اللغات اليوغسلافية، ألا وهي الكرواتية. وفي الواقع أن هناك عدة لغات يوغسلافية أخرى كالصربية والمكدونية والسلوفينية لا بد أن تؤخذ بالحسبان. ويبدو أن الأسدي يعد بالاستناد إلى مصادره المكتوبة أو الشفوية، أن المسلمين في البوسنة هم من الكرواتيين ويتحدثون بالتالي الكرواتية، وهناك من كان يعتبرهم في زمن الأسدي من الصربيين ويتحدثون اللغة الصربية(23)، بينما هم يُعَدّون في يوغسلافيا شعباً مستقلاً عن الصربيين والكرواتيين وإن كانوا يتحدثون اللغة المشتركة (الصربوكرواتية)(24). وإذا افترضنا على كل حال أن الكرواتية لغة منفصلة، كما عدّها الأسدي، فإن الصربية بدورها تحتوي على عدد كبير من المفردات العربية وكان الأجدر بالأسدي أن يشير إلى هذه اللغة وإلى اللغة المكدونية، التي تختزن بدورها عدداً لا بأس به من المفردات العربية.

ومـــن حيث الترتيب بين هذه اللغات يُلاحظ أن الأسدي ذكر أكبر عدد من المفـــردات العـــربية فـــي اللغة الألبانية ثم في البلغارية والقرواطية (الكرواتية) والرومانية واليونانية. إلا أن هذا لا يعني بالضرورة التسليم بما قدمه الأسدي إذ أنه أغفل الكثير من المفردات العربية في لغة بعينها أو في بقية اللغات البلقانية، فـــي كثير من الأحيان يحدث أن يشير إلى مفردة عربية أخرى في الالبانية فقط بينما تكون هي شائعة في الصربو كرواتية (اليوغسلافية) أيضاً. أو أنه يشير إلى مفـــردة عـــربية أخـــرى في البلغارية فقط، بينما تكون معروفة ومستخدمة في الألـــبانية واليوغسلافية أيضاً. ولأجل هذا رأينا من المفيد أن نشير في الهوامش بأســـفل الصـــفحات إلى هذا النقص الذي يرد أحياناً في تتبع الأسدي للمفردات العربية في اللغات البلقانية:

آلة

استمدت التركية "آلت"

واستمدت الكرواتية من التركية "آلت" فقالت alat (56)

ابريق

من العربية عن الفارسية وتخلى الفرس عن لفظة الفارسي (ابريز)

وجارى الأتراك الفرس وقالوا: ابريق

واستمدت البلغارية الابريق من التركية فقالت ibrik (57)

اثبات

استمدت التركية اثبات

واستمدت الألبانية من التركية اثبات فقالت icpati (58)

إذن

استمدت التركية إذن[59]

واستمدت الألبانية الاذن من التركية فقالت: izen (60)

---

(56) *موسوعة حلب، ج 1- ص20 وهي من الألفاظ الشائعة في الألبانية أيضاً alat*

(57) *موسوعة حلب، ج 1- ص33 وهي من الألفاظ الشائعة في الألبانية واليوغسلافية أيضاً.*

(58) *موسوعة حلب، ج1 ص57. قد يكون هنا خطأ مطبعي والأصح ispat ، وهي من الألفاظ الشائعة في اليوغسلافية أيضاً:*

ispat, is patiti, ispatluk.

[59] *موسعة حلب، ج 1- ص95، وهي من المفردات الشائعة في اليوغسلافية أيضاً ونكتب بصيغة: IZUM أو IZUM .*

اذية

استمدت التركية اذيت

واستمدتها الالبانية من التركية فالت ezgiet

امام

استمدتها اليونانية من التركية فقالت:

والالبانية فقالت imam (61)

امان

سرت كلمة امان من التركية إلى الرومانية فقالت: aman

ومثلها الألبانية فقالت: aman (62)

استعفاء

واستمدت الالبانية الاستعفاء فقالت istifa (63)

أسير

استمدتها الالبانية من التركية فقالت jesir (64)

اقرار

استمدت الالبانية من التركية اقرار فقالت ikrar (65)

اكرام

استعدت التركية "اكرام"

واستمدتها من التركية الالبانية فقالت: iqram (66)

امانة

استمدت التركية "امانت"

---

(60) موسوعة حلب، ج1– ص96. يبدو هناك خطأ مطبعي والأصح ezijet وهي من المفردات المستعملة في اليوغسلافية أيضاً: ezijet , ezijetiti

(61) موسوعة حلب، ج 1– ص230 وهي من الكلمات الشائعة في اليوغسلافية والبلغارية أيضاً.

(62) موسوعة حلب، ج 1– ص230، وهي من المفردات العربية الشائعة في اليوغسلافية والبلغارية أيضاً.

(63) موسوعة حلب، ج1– ص145 وهي من الكلمات النادرة التي لم نلحظها في بقية اللغات البلقانية.

(64) موسوعة حلب، ج – ص146 وهي من المفردات الشائعة في اللغة اليوغسلافية أيضاً.

(65) موسوعة حلب، ج 1– ص191 وهي من المفردات المستعملة في اللغة اليوغسلافية أيضاً ikrar

(66) موسوعة حلب، ج 1– ص197 وهي من المفردات المستخدمة أيضاً في اللغة اليوغسلافية: icram و icramli

واستمدتها الالبانية من التركية فقالت amanet [67]

ان شاء الله

استمدت الالبانية "ان شاء الله" الطلبية من اللغة التركية فقالت ishalla [68]

انسان

استمدتها الالبانية من التركية فقالت insani [69]

مشترى

استمدت التركية "مشترى"

ومنها الرومانية الحديث فقالت mouchteriyou

ومنها اليونانية الحديثة moustaeris [70]

بركة

استمدت التركية والفارسية "بركت"

وكذلك الألبانية فقالت bereqet [71]

جامع

استمدتها من التركية الألبانية فقالت: xhami [72]

جاهل

استمدت التركية "جاهل" و"جهلا"

واستمدت الألبانية من التركية" جاهل" فقالت: Khahil [73]

جنة

استمدت الالبانية من التركية الجنة فقالت: xhenet [74]

---

(67) موسوعة حلب، ج 1- ص230 وهي من المفردات الشائعة في اليوغسلافية والبلغارية أيضاً.

(68) موسوعة حلب، ج 1- ص240 وهي من المفردات الشائعة أيضاً في اليوغسلافية والبلغارية.

(69) موسوعة حلب، ج 1- ص298 وهي من المفردات الشائعة أيضاً في اليوغسلافية والبلغارية.

(70) موسوعة حلب ج1-ص149 وهي من المفردات الشائعة في اليوغسلافية: musterija والألبانية: mushteri

(71) موسوعة حلب، ج 2- ص98 وهي من المفردات المستخدمة أيضاً في اللغة اليوغسلافية bereket و bereketli

(72) موسوعة حلب، ج 3- ص21- وهي من المفردات الجامع في بقية اللغات البلقانية.

(73) موسوعة حلب ج3- ص25 ويبدو هناك خطأ مطبعي والأصح xhahil وهي من المفردات المستخدمة في اليوغسلافية أيضاً: dzahil

جهنم

استمدتها التركية وسائر الامم الإسلامية

واستمدتها الالبانية من التركية فقالت: xehenem [75]

جواب

استمدتها التركية

واستمدتها الالبانية من التركية فقالت: xhevap [76]

حاشا

استمدتها التركية

واستمدتها الالبانية من التركية فقالت: hasha [77]

حب

استمدت التركية حب وحبوب

واستمدتها الالبانية فقالت hap [78]

حبس

استمدت الالبانية كلمة الحبس من التركية فقالت: haps [79]

حد

استمدت التركية حد وحدود

واستمدت الالبانية الحدود من التركية فقالت: hudud [80]

حرام

استمدت التركية والفارسية "حرام"

---

(74) موسوعة حلب ج 3- ص93 وهي من المفردات الشائعة في بقية اللغات البلقانية نظراً لمغزاها الديني لدى المسلمين.

(75) موسوعة حلب، ج 3- ص97- وهي من المفردات االعربية الشائعة في بقية اللغات البلقانية، ويبدو هناك خطا مطبقي إذ أن الصحيح: xhehenem

(76) موسوعة حلب، ج 3- ص98 وتستخدم في اليوغسلافية بصيغة الاسم dzevap والفعل dzevapiti

(77) موسوعة حلب، ج 3- ص149 وهي من المفردات النادرة في الاستعمال

(78) موسوعة حلب، ج 3- ص160 وهي من المفردات التي تستعمل أيضاً في اللغة اليوغسلافية hap.

(79) موسوعة حلب، ج 3- ص163 وتستعمل أيضاً في اليوغسلافية بأكثر من صيغة: haps, hapsana, hapsandzija, hapsar, hapsiti.

(80) موسوعة حلب، ج 3- ص176 والأصح أن تستعمل في صيغة hudut. وهي تستخدم في اليوغوسلافية hudut, hudud

واستمدتها الالبانية فقالت: haram بمعنى "العاهر" [81]

حركة

استمدت التركية "حركت" وكذا الفارسية

واستمدتها الألبانية فقالت: hereqet [82]

حساب

استمدتها التركية

واستمدتها من التركية الالبانية فقالت: hesap [83]

حسرة

استمدت التركية "حسرة"

واستمدتها الالبانية من التركية فقالت: hasret [84]

حق

استمدت التركية "حق" بمعنى الثمن واستمدت القرواطية منها فقالت: بمعنى أجر العامل، ومثلها الالبانية فقالت: hak [85]

حكومة

استمدت التركية "حكومة" و"حكومات"

واستمدت "الحكومة" الالبانية من التركية فقالت: hyqymet [86]

حكيم

أطلقواها على الطبيب مجاراة للاتراك

واستمدت الالبانية من التركية فقالت: heqim [87]

---

(81) موسوعة حلب، ج3- ص184 والشائع أن تستخدم بمعناها العربي، وهي تستخدم أيضاً في اليوغسلافية: haram

(82) موسوعة حلب، ج 3- ص192 وهي تستخدم أيضاً في اليوغسلافية بأكثر من صيغة: haracet, herecet.

(83) موسوعة حلب، ج 3- ص199 وهي تستخدم في اليوغسلافية بأكثر من صيغة: hesab, hesap, hesapiti

(84) موسوعة حلب، ج 3- ص201 وغالباً ما تستخدم في الالبانية لوصف الابن الوحيد وهي تستخدم في اليوغسلافية بمعناها العربي: hasret

(85) موسوعة حلب، ج 3- ص224

(86) موسوعة حلب، ج 3- ص229.

(87) موسوعة حلب، ج 3- ص230 وتستعمل هذه في اللغة اليوغسلافية أيضاً بصيغة hekim أو hecim

حلوى

استمدتها الالبانية من التركية فقالت: hallva [88]

حمال

استمدت التركية "حمال"

واستمدتها الالبانية من التركية فقالت: hamall [89]

حمام

استمدت التركية "حمام" وكذا الفارسية

واستمدت الالبانية من التركية فقالت: hamam [90]

حيلة

استمدت التركية "حيلت"

واستمدت الالبانية من التركية الحيلة فقالت hile [91]

خادم

استمدت التركية "خادم علم شريف" و"خادم جامع"

واستمدت الالبانية من التركية الخادم فقالت hadum [92]

خاطر

استمدت التركية "خاطر وخاطرْة"

واستمدتها الالبانية من التركية فقالت: hater[93]

خبر

استمدت التركية "خبر" و"أخبار"

واستمدت القرواطية "خبر" من التركية فقالت: haber

ومثلها الالبانية قالت haber [94]

---

[88] موسوعة حلب، ج 3- ص234 وتستعمل ايضاً في اليوغسلافية بصيغة halva أو alva للتعبير عن نوع معين من الحلوى الذي يعد من الطحين والسمن والسكر.

[89] موسوعة حلب، ج3- ص257 وتستعمل ايضاً في اليوغسلافية بصيغة hamal أو amal، كما تستعمل hamalija بمعنى الأجرة المدفوعة للحمال.

[90] موسوعة حلب، ج 3- ص254 وهي تستخدم في بقية اللغات البلقانية.

[91] موسوعة حلب، ج3- ص282 وتستعمل ايضاً في اليوغسلافية بصيغة hils أو hilla

[92] موسوعة حلب، ج 3- ص291 وتستعمل ايضاً في اليوغسلافية بصيغة hadum أو hadumac

[93] موسوعة حلب، ج 3- ص295 وتستعمل في اليوغسلافية ايضاً في عدة صيغ: hatar , hator, hater, hatardzija

خدم

استمدت التركية "خدمت"

ومنها استمدت الالبانية فقالت: hyzmet [95]

خردل

استمدت التركية اسمه من العربية فقالت "خردل" و"خردال".

واستمدته الالبانية من التركية فقالت: hardall [96]

خزنة

استمدت التركية "خزنه"

واستمدتها الرومانية والقرواطية أيضاً hazna [97]

خزينة

استمدت التركية "خزينه"

واستمدتها الالبانية من التركية فقالت: hazen [98]

خصم

استمدت التركية "خصم" و "خصوم"

واستمدت الألبانية الخصم من التركية فقالت: hasm [99]

خمن

استمدت التركية "تخمين"

واستمدت الألبانية التخمين من التركية فقالت: tamin [100]

خير

استمدت التركية "خير" و "خيرى"

---

(94) موسوعة حلب، ج 3- ص305.

(95) موسوعة حلب، ج3- ص312 وهي تستعمل ايضاً في اليوغسلافية في صيغة hizmet أو izmet

(96) موسوعة حلب، ج 3- ص319 وهي تستخدم أيضاً في اليوغسلافية بصيغة hardal وardal

(97) موسوعة حلب، ج 3- ص319 وهي تستعمل أيضاً في الالبالية: hazna

(98) موسوعة حلب، ج 3- ص328 ولكن هذه الصيغة التي يسوقها الأسدي تعبر عن اسم الفاعل "خاز ن" بينما تستعمل في الالبانية المفردة السبقة hazne بمعنى خزينة.

(99) موسوعة حلب، ج3، ص 336.

(100) موسوعة حلب، ج3، ص 359 وتستعمل في الألبانية في صيغة أخرى tahmin ، وتستعمل في اليوغسلافية بصيغة الاسم tahmin والفعل tahminiti.

واستمدتها الألبانية فقالت: hair [101]
دنيا
استمدتها التركية
واستمدتها الألبانية فقالت: dyrnia [102]
رجاء
استمدت التركية "رجا"
واستمدت الألبانية "رجا" من التركية فقالت: rixha بمعنى التوسل[103]
زمان
استمدت التركية "زمان" و "أزمان".
واستمدت اليونانية الحديثة الزمان من التركية فقالت: zamani
ومثلها الألبانية فقالت: zaman [104]
ساعة
استمدت التركية "ساعت" للزمن وأداته
واستمدت القرواطية الساعة من التركية فقالت: sahat
ومثلها الألبانية فقالت: sahat [105]
سبب
استمدت التركية "سبب" و "أسباب"
واستمدت الألبانية من التركية "سبب" فقالت: sebep [106]
سلام
استمدت الأمم الإسلامية كلها السلام الشرعي فقالت: السلام عليكم ومثلها

---

[101] موسوعة حلب، ج3، ص 373 وتستعمل أيضاً في اليوغسلافية في عدة صيغ: hair, hajir, hajr.
[102] موسوعة حلب، ج4، ص 82 ويبدو أنه خطأ مطبعي لأنها ترد في الألبانية بصيغة dynja ، كما تستعمل أيضاً في اليوغسلافية: dunja .
[103] موسوعة حلب، ج4، ص 144 ويستعمل في اليوغسلافية بصيغة اسم العلم فقط: radzija.
[104] موسوعة حلب، ج4، ص 255 وتستعمل في اليوغسلافية أيضاً: zaman.
[105] موسوعة حلب، ج4، ص 295 وتستعمل في اليوغسلافية بصيغة أخرى: sat.
[106] موسوعة حلب، ج4، ص 307 وتستخدم في اليوغسلافية أيضاً في عدة صيغ: sebep, sebeb, sevep, sevepli.

الألبانية عن التركية فقالت: selamet [107]

سلطان

استمدت التركية "سلطنت" ومثلها الفارسية

واستمدت الألبانية من التركية فقالت: salltanet بمعنى الأبهة[108]

سنة

استمدت التركية من العربية: سنه وسنين وسنوى

واستمدتها الألبانية من التركية فقالت: sende [109]

شر

استخدمتها الألبانية من التركية فقالت sherr بمعنى الخبث والخداع[110]

شرط

استمدت التركية "شرط" و "شروط"

واستمدت الألبانية من التركية فقالت: shart [111]

شكر

استمدت التركية "شكر" و "شكراً" و "شكرى"

واستمدت الألبانية من التركية "شكر" فقالت: shyqyr [112]

شيطان

استمدت التركية والفارسية "شيطان"

ومنها الألبانية فقالت: sheitan [113]

صباح

استمدت التركية "صباح" وسمت ذكورها "صباح"

---

(107) موسوعة حلب، ج4، ص 376. ما أورده الأسدي فيه خطأ إذ أن هذه المفردة مأخوذة من "سلامة" بمعناها العربي. ومن ناحية أخرى يعترف الأسدي بأن هذه التحية أخذتها الأمم الإسلامية وهي تستخدم لدى المسلمين في البلقان أيضاً: selam alejkum.

(108) موسوعة حلب، ج4، ص 381 وهي تستخدم في اليوغسلافية أيضاً: saltanet كما تستخدم الصيغة الأصلية "سلطان": sulttan.

(109) موسوعة حلب، ج4، ص 410، والأصح أن تكتب: sene.

(110) موسوعة حلب، ج5، ص 43 وهي تستخدم أيضاً في اليوغسلافية: ser.

(111) موسوعة حلب، ج5، ص50 وتستخدم في اليوغسلافية بصيغة المفرد: sart والجمع: sartovi.

(112) موسوعة حلب، ج5، ص80 وتستخدم في اليوغسلافية أيضاً بصيغة sucur أو sukur.

(113) موسوعة حلب، ج5، ص 123 والأصح أن تكتب وهي تستخدم أيضاً في بقية اللغات البلقانية.

واستمدت الألبانية من التركية فقالت: sabah [114]

صبر

استمدت التركية "صبر" و "صابر"

واستمدت الرومانية من التركية الصبر فقالت:

ومثلها الألبانية فقالت: saber [115]

صبي

استمدت التركية "صبي"

واستمدتها الألبانية من التركية فقالت: sabi [116]

صدف

استمدت التركية "صدف" و "أصداف"

ومنها الألبانية فقالت: sedef [117]

صنعة

استمدت التركية "صنعت" و "صناعت"

واستمدت الألبانية من التركية الصنعة فقالت: zanate [118]

ضعيف

استمدت التركية "ضعيف"

واستمدت الألبانية من التركية فقالت: zahif بمعنى المريض[119]

طاقة

استمدتها التركية فقالت: "طقت"

واستمدتها الألبانية من التركية فقالت: takat [120]

---

(114) موسوعة حلب، ج5، ص 142 وتستخدم في اليوغسلافية أيضاً: sabah بمعنى فترة الصباح أو صلاة الصبح وتحية الصباح: sabah hajrola.

(115) موسوعة حلب، ج5، ص 143 وتستخدم في اليوغسلافية بعدة صيغ: sabriti, sabur.

(116) موسوعة حلب، ج5، ص 146 وتستخدم في اليوغسلافية في الصيغة ذاتها: sabi أو بصيغة sabiluk بمعنى "طفولة" أو "صبوة".

(117) موسوعة حلب، ج5، ص 154 وتستخدم في اليوغسلافية أيضاً: sedef, sadef.

(118) موسوعة حلب، ج5، ص 182 وتستخدم في اليوغسلافية بصيغة الاسم zanat والنسبة: zanatlija.

(119) موسوعة حلب، ج5، ص 214 والأصح أن تكتب بصيغة zaif الشائعة وهي تستعمل في الواقع بمعنى "هزيل"، كما تستخدم في اليوغسلافية أيضاً: zaif بهذا المعنى.

طمع

استمدت التركية "طمعكار"

واستمدت الألبانية الطمع من التركية فقالت: tamah (121)

عادة

استمدت التركية "عادة" و "عادات"

ومنها الألبانية فقالت: adet (122)

عذاب

استمدت التركية "عذاب"

واستمدت الألبانية العذاب من التركية فقالت: gazep (123)

عقرب

استمدت التركية "عقرب"

واستمدتها القرواطية من التركية فقالت:

ومثلها الألبانية فقالت: hagrep (124)

"تعليم"

استمدت التركية "تعليم" و "تعليمات"

واستمدت الألبانية "تعليم" من التركية فقالت: talim

بمعنى تدريب الجند (125)

عمر

استمدت التركية "عمر" ومثلها الفارسية

واستمدت الألبانية "عمر" من التركية فقالت: ymer (126)

عناد

---

(120) موسوعة حلب، ج5، ص 216 وهي تستخدم في اليوغسلافية أيضاً: takat.

(121) موسوعة حلب، ج5، ص 289 ولكن لم تمر معنا أبداً بهذه الصيغة بل بالصيغة التركية المحرفة التي ذكرها الأسدي: tahmicar.

(122) موسوعة حلب، ج5، ص 323 وهي تستخدم أيضاً في اليوغسلافية: adet.

(123) موسوعة حلب، ج5، ص 363 وتستخدم في اليوغسلافية بالصيغة ذاتها: gazep.

(124) موسوعة حلب، ج5، ص 431 والأصح أو الأكثر انتشاراً صيغة: akrep.

(125) موسوعة حلب، ج5، ص 436 والأصح صيغة الجمع ذاتها كما في التركية: talimat بينما تستخدم في اليوغسلافية بصيغة المفرد: talum والفعل: talumiti.

(126) موسوعة حلب، ج5، ص444 وهي تستخدم في اليوغسلافية أيضاً: umur.

استمدت التركية والفارسية "عناد"

واستمدت القرواطية "عناد" من التركية فقالت: inad

ومثلها الألبانية فقالت: inad (127)

غيرة

استمدت التركية "غيرت"

واستمدت الألبانية "غيرت" من التركية فقالت: gajret (128)

فقير

استمدت التركية "فقرا" واستعملتها صفة للمفرد

واستمدتها الألبانية من التركية فقالت: fakir (129)

فلان

استمدتها التركية مفتوحة الألف غالباً

واستمدتها الألبانية من التركية فقالت: filan (130)

قبة

استمدت التركية "قبة" و "قبة لي"

واستمدتها الألبانية من التركية فقالت: kube (131)

قاتل

استمدت التركية "قتل" و "قاتل"

واستمدت الألبانية "قاتل" من التركية فقالت: katil (132)

قربان

استمدتها التركية

واستمدت القرواطية القربان من التركية فقالت:

ومثلها الألبانية فقالت: kurban (133)

---

(127) موسوعة حلب، ج5، ص 452, والأصح أن تكتب بالتاء : inat.

(128) موسوعة حلب، ج5، ص 523 وتستخدم في اليوغسلافية كما في الألبانية بمعنى النخوة والمساعدة.

(129) موسوعة حلب، ج6، ص 85 وتستخدم في اليوغسلافية أيضاً: fakir.

(130) موسوعة حلب، ج6، ص90، وتستخدم في اليوغسلافية أيضاً: filan.

(131) موسوعة حلب، ج6، ص 151 وتستخدم في اليوغسلافية أيضاً بصيغة kuba أو kube.

(132) موسوعة حلب، ج6، ص 155 وتستخدم في اليوغسلافية أيضاً: katil.

(133) موسوعة حلب، ج6،، ص 171 وتستخدم عادة للدلالة أيضاً على عيد الأضحى: kurban bajram.

قرعة

استمدت التركية "قرعت"

واستمدت الألبانية من التركية "قرعة" فقالت: kura (134)

قساوة

استمدت التركية "قساوت" و "قساوتلي"

واستمدت الألبانية القساوة من التركية فقالت: kasavet (135)

قصاب

استمدت التركية "قصاب" و "قصا بخانه"

واستمدت الرومانية من التركية القصاب فقالت: casap

ومثلها الألبانية فقالت: kasap (136)

قصد

استمدت التركية "قصد"

واستمدت الألبانية القصد من التركية فقالت: kast (137)

قلب

استمدت التركية والفارسية "قلب"

واستمدت الألبانية القلب من التركية فقالت: kallp (138)

قلم

استمدت التركية والفارسية "قلم" و "أقلام"

واستمدت الألبانية القلم من التركية فقالت: kalem (139)

قهر

استمدت التركية "قهر" بمعنى الغلبة

واستمدت الألبانية القهر من التركية فقالت: kaher (140)

---

(134) موسوعة حلب، ج6، ص 180 وهي لم تمر معنا بهذا المعنى بل نجدها بهذه الصيغة في اليوغسلافية: kura بمعنى "كرة".

(135) موسوعة حلب، ج6، ص 195 وهي تستعمل أيضاً في اليوغسلافية: kasavet.

(136) موسوعة حلب، ج6، ص 205- 206 وهي تستخدم أيضاً في اليوغسلافية: kasap.

(137) موسوعة حلب، ج6، ص 209 وهي تستعمل في اليوغسلافية بالصيغة ذاتها: kast أو بصيغة "قصداً" kasten.

(138) موسوعة حلب، ج6، ص 236 وهي لم تمر معنا بهذه الصيغة أبداً ويبدو أن الأسدي خلط بينها وبين "قالب" kallup.

(139) موسوعة حلب، ج6، ص 244 وهي تستخدم أيضاً في اليوغسلافية: kalem.

قماش

من العربية المولدة في العهد العباسي

استمدتها التركية من العربية

ومنها اليونانية الحديثة فقالت: koumaci (141)

قوة

استمدت التركية "قوت" و "قوتلي"

واستمدتها الألبانية من التركية فقالت: kyvet (142)

قيمة

استمدت التركية "قيمت"

واستمدت الألبانية القيمة من التركية فقالت: kymet (143)

كافر

استمدتها الأمم الإسلامية كلها

حرفتها التركية زيادة عن اللفظ العربي فقالت "كاور" و "كاوو" استمدتها الرومانية من التركية فقالت: ghaur

ومثلها الألبانية فقالت: kaurr (144)

ما شاء الله

استمدت التركية "ما شا الله"

واستمدتها الرومانية من التركية فقالت: machala (145)

محبة

استمدت التركية "محبت"

---

(140) موسوعة حلب، ج6، ص 267 وهي تستخدم في اليوغسلافية بصيغة kaar أو kahar وبصيغة kaharli بمعنى "مقهور" أو "حزين".

(141) موسوعة حلب، ج6، ص 248 وهي تستخدم أيضاً في الألبانية واليوغسلافية: kumash أو kumas.

(142) موسوعة حلب، ج6، ص 279 وهي تستخدم أيضاً في اليوغسلافية: kuvet.

(143) موسوعة حلب، ج6، ص 285 وهي تستخدم في اليوغسلافية أيضاً: kimet.

(144) موسوعة حلب، ج6، ص 298 صحيح أن كلمة kaur وليس kaurr تستخدم في الألبانية، وكذلك في الرومانية وحتى في اليوغسلافية kaur، إلا أن الكلمة الشائعة أكثر في الألبانية هي qafir وكذلك في اليوغسلافية، مما يدل هنا أن هذه المفردة العربية لم تنتقل إلى هاتين اللغتين بالصيغة التركية المحورة بل بالصيغة العربية.

(145) موسوعة حلب، ج7، ص 15 وهي تستعمل أيضاً في الألبانية واليوغسلافية: mashala, masala.

واستمدتها الألبانية من التركية فقالت: muhabet [146]

محك

استمدت التركية المحك وقالت "مهنك"

واستمدت الرومانية من التركية فقالت: mehenquiyou [147]

محلة

استمدت التركية "محلت"

واستمدتها الرومانية من التركية فقالت: mahala

ومنها القرواطية فقالت: mahal

ومثلها البلغارية فقالت: makhala

ومثلها الألبانية فقالت: mahallë

ومثلها اليونانية فقالت: makhalas [148]

مخزن

استمدت التركية "مخزن" و "مخزنجي"

ومن التركية استمدت اليونانية فقالت: maghazi [149]

مخصوص

استمدت التركية "مخصوص"

واستمدتها اليونانية فقالت: makcous [150]

مرض

استمدت التركية "مرض" و "أمراض" (بلفظ الضاد ظاء)

واستمدت الرومانية من التركية المرض فقالت: meuraz [151]

مرهم

---

[146] موسوعة حلب، ج7، ص 43 وتستخدم في اليوغسلافية بصيغة: muhabet أو mehabet مع الإشارة إلى أن القصد منها "حديث المحبة" كما في الألبانية.

[147] موسوعة حلب، ج7، ص 51 والمقصود هنا الحجر الذي يحك به الذهب عادة لاختبار عياره.

[148] موسوعة حلب، ج7، ص 53 وهذه من الأمثلة النادرة التي تتبع فيها الأسدى هذه المفردة العربية في كل اللغات البلقانية.

[149] موسوعة حلب، ج7، ص 58 وهي تستخدم أيضاً في اليوغسلافية بصيغة magaza كما تستخدم الصيغة الأخرى الشائعة كما في الألبانية: magazin.

[150] موسوعة حلب، ج7، ص 58 وهي تستخدم أيضاً في الألبانية واليوغسلافية: mahsus وخاصة mahsus selam أي "سلام مخصوص" كما في العربية.

[151] موسوعة حلب، ج7، ص 81.

في التركية "مرهم" و "ملهم"

واستمدته الألبانية من التركية فقالت: mehlem [152]

مزاد

استمدت التركية "مزاد" و "مزادلق"

واستمدتها الرومانية من التركية فقالت: mezat [153]

مسافر

استمدتها التركية واستعملتها بمعنى الضيف

واستمدت الرومانية المسافر بمعنى الضيف من التركية وقالت musafir [154]

ومثلها اليونانية فقالت: moucafiris [155]

مسخرة

استمدت التركية "مسخرة" و "مسخرجي"

واستمدت الرومانية من التركية "مسخرة" فقالت: mascara [156]

مسكين

وفي التركية: "مسكين"

واستمدتها الرومانية من التركية فقالت: meschin [157]

مشعل .

استمدت التركية "مشعل" و "مشعلة"

واستمدته الرومانية من التركية فقالت: masala

ومثلها القرواطية فقالت: machala [158]

مشمع

استمدت التركية مشمع وحرفتها وقالت "موشامبه"

---

[152] موسوعة حلب، ج7، ص 87 وهو يستخدم أيضاً في أليوغسلافية: melhem.

[153] موسوعة حلب، ج7، ص90، وهي تستخدم أيضاً في اليوغسلافية: mezat.

[154] موسوعة حلب، ج7، ص 96 وهي تستخدم بالمعنى ذاته في الألبانية: mysafir بينما تستخدم "مسافر" musafir و "مسافرة" musaferet في اليوغسلافية بالمعنى العربي الشائع.

[155] موسوعة حلب، ج7، ص 96 وهي تستخدم بالمعنى ذاته في الألبانية: mysafir بينما تستخدم "مسافر" musafir و "مسافرة" musaferet في اليوغسلافية بالمعنى العربي الشائع.

[156] موسوعة حلب، ج7، ص 103 وهي تستخدم أيضاً في الألبانية واليوغسلافية.

[157] موسوعة حلب، ج7، ص 109.

[158] موسوعة حلب، ج7، ص 121 ويبدو هناك خطأ مطبعي لأن حرف ch لا يستخدم في اليوغسلافية (القرواطية) وهي تكتب هكذا: masala.

واستمدت اليونانية المشمع من التركية فقالت: moucammas

ومثلها الرومانية فقالت: mouchama

ومثلها الألبانية فقالت: myshama (159)

معرفة

استمدت التركية "معرفت" و "معرفتلي"

واستمدت الرومانية من التركية فقالت: marafet

ومثلها اليونانية فقالت: marafet بمعنى الواسطة والحيلة(160)

مفتي

استمدت التركية "مفتي" و "مفتيلك"

واستمدت الرومانية من التركية فقالت: mufti (161)

مفلس

استمدت التركية "مفلس" و "مفلسان"

واستمدتها الرومانية من التركية فقالت: moflus (162)

مقص

استمدته التركية وقالت "مقص" وسمت من يفصل الثياب "مقاصدار"

واستمدته القرواطية من التركية فقالت: makaze (163)

ملك

استمدت التركية من العربية رأساً "أملاك"

واستمدت البلغارية الأملاك من التركية فقالت: emliak (164)

مملكة

استمدت التركية "مملكت" و "ممالك"

واستمدتها الألبانية بطريق التركية فقالت: mymleqet (165)

---

(159) موسوعة حلب، ج7،، ص 124 وقد أخذ الأسدي هنا بصيغة نادرة في الألبانية والصيغة الشائعة أكثر mushama وهي تستخدم في اليوغسلافية أيضاً: musema.

(160) موسوعة حلب، ج7، ص 151 وهي تستخدم بهذا المعنى أيضاً في الألبانية واليوغسلافية.

(161) موسوعة حلب، ج7، ص 167 وهي تستخدم في كل اللغات البلقانية نظراً لمضمونها الديني، وليس في الرومانية فقط.

(162) موسوعة حلب، ج7، ص 169.

(163) موسوعة حلب، ج7، ص 174 وتستخدم أيضاً في "القرواطية" (اليوغسلافية): makase.

(164) موسوعة حلب، ج7، ص 198.

ميدان

وفي التركية "ميدان"

واستمدت الرومانية من التركية "ميدان" فقالت: maidan

ومثلها القرواطية فقالت: mejdan

ومثلها الألبانية فقالت: mejdan

ومثلها البلغارية: megdan

ومثلها اليونانية الحديثة meidani, meydani (166)

ميزان

استمدتها التركية

واستمدتها البلغارية من التركية فقالت: vezni (167)

نظر

استمدت التركية "نظر" و "نظراً"

واستمدت الرومانية "نظر" بطريق التركية فقالت: nezar (168)

نفر

استعملها الأيوبيون بمعنى الجندي الواحد

ثـم استعملها الأتراك منهم، وفي هذا الاستعمال نكول عن جادة اللغة، واستمدت الألبانية بطريق التركية "نفر" بمعنى الجندي فقالت: nefer (169)

نفس

وفي التركية "نفس" و "نفسلك" (النافذة، المتنفس)

واستمدت الرومانية من التركية "ضيق النفس" فقالت: tenefes [170]

هلاك

استمدتها التركية

واستمدت الهلاك الألبانية فقالت: helaq [171]

---

[165] موسوعة حلب، ج7، ص 204 والصيغة الشائعة في الألبانية هي: memleqet. وتستخدم أيضاً في اليوغسلافية بأكثر من صيغة Memleèe, memleke, memleket

[166] موسوعة حلب، ج7، ص 238.

[167] موسوعة حلب، ج7، ص 239 وهي تستخدم في الألبانية vezn وفي اليوغسلافية vezan بمعنى وزن البيت الشعري أو وزن القصيدة.

[168] موسوعة حلب، ج7، ص 298 وتستخدم أيضاً في اليوغسلافية: nazar.

[169] موسوعة حلب، ج7، ص 305 وتستخدم أيضاً في اليوغسلافية بالمعنى ذاته: nefer .

[170] موسوعة حلب، ج7، ص 306 وتستخدم "نفس" nefes في الألبانية واليوغسلافية أيضاً.

بت

في التركية "ألبته" (دون ريب، مبتوت في صحة الأمر)

واستمدتها الألبانية من التركية فقالت: helbet (172)

هواء

استمدت التركية "هوا" و "هو المق"

واستمدت الألبانية "هوا" فقالت: hava (173)

والي

استمدتها التركية و "واليك" : الولاية

واستمدتها البلغارية فقالت: valiya (174)

ورق

استمدت التركية "ورق" و "أوراق"

واستمدت الورق البلغارية فقالت: varak (175)

ورم

واستمدت البلغارية الورم فقالت: verem (176)

وزير

استمدت التركية "وزير" و "وزرا" و "وزير لك"

واستمدتها اليونانية الحديثة فقالت: vezires (177)

وسواس

استمدت التركية "وسوسة"

واستمدتها الألبانية بطريق التركية فقالت: vesvese

أي الشك والتهمة(178)

---

(171) موسوعة حلب، ج7، ص 364 وهي تستخدم أيضاً في اليوغسلافية: helak .

(172) موسوعة حلب، ج7، ص 364 وتستخدم أيضا في اليوغسلافية: helbete, helbet.

(173) موسوعة حلب، ج7، ص 373 وهي تستخدم أيضا في اليوغسلافية: hava.

(174) موسوعة حلب، ج7، ص 390 وهي تستعمل في بقية اللغات نظراً لمعناها الإداري التاريخي في المنطقة. ففي الألبانية نجد "والي" vali و "ولاية" vilajet وكذلك في اليوغسلافية: vilajet, valija .

(175) موسوعة حلب، ج7، ص 406.

(176) موسوعة حلب، ج7، ص 409 وتستخدم في الألبانية verem وفي اليوغسلافية في عدة صيغ: verem, veremiti, veremli.

(177) موسوعة حلب، ج7، ص 410 وهي تستخدم في بقية اللغات البلقانية أيضاً.

وصية

استمدت التركية "وصيت" و "صيتنامه"

واستمدت الوصية البلغارية فقالت: vaciya [179]

وطن

استمدتها التركية مع جمعها و "وطنداش" (المواطن)

واستمدتها الألبانية بطريق التركية فقالت: vatan [180]

وعد

استمدت التركية "وعد" و "وعود"

واستمدت الألبانية بطريق التركية الوعد فقالت: vade [181]

وقت

استمدتها التركية مع "أوقات" و "وقتيله" و "وقتلي" الخ.

واستمدتها الألبانية بطريق التركية فقالت: vakth [182]

وقف

استمدتها التركية مع "أوقاف" و "ووقفيت" و "وقفنا مه"

واستمدتها البلغارية فقالت: vakeuf [183]

وكيل

استمدتها التركية مع "وكلا" و "وكيللك"

واستمدتها الرومانية بطريق التركية فقالت:

ومثلها الألبانية فقالت: veqit [184]

ولاية

وفي التركية "ولايت"

---

(178) موسوعة حلب، ج7، ص 412 وهي تستخدم بالمعنى ذاته في اليوغسلافية أيضاً: vesvesa, vesvesli.

(179) موسوعة حلب، ج7، ص 416 وهي تستخدم أيضاً في الألبانية: vasije وفي اليوغسلافية: vasijet.

(180) موسوعة حلب، ج7، ص 417 وهي تستخدم أيضاً في البلغارية واليوغسلافية.

(181) موسوعة حلب، ج7، ص 419 وهي تستخدم أيضاً في اليوغسلافية: vada.

(182) موسوعة حلب، ج7، ص 422 ويبدو هناك خطأ مطبعي إذ أن الصحيح: vakt وهي تستخدم أيضاً في اليوغسلافية في الصيغ التي أشار إليها الأسدي: vakat, vaktija, vaktile.

(183) موسوعة حلب، ج7، ص 424 وهي تستخدم في بقية اللغات البلقانية نظراً لانتشار الوقف ودوره الكبير في الحياة الدينية والثقافية والاجتماعية.

(184) موسوعة حلب، ج7، ص 427 وهي تستخدم في اليوغسلافية أيضاً: vekil, vekalet .

واستمدت التركية "ولاية" فقالت: vilayet [185]

ولد

استمدت التركية "أولاد" واستعملتها للمفرد

واستمدتها القرواطية من التركية فقالت: evlat [186]

يتيم

وفي الألبانية: jetim [187]

يعني

استمدها الأتراك من العربية واستعملوها مضارعاً جامداً

بشكل المفرد الغائب المذكر فقط بمعنى: أي

واستمدت الألبانية "يعني" فقالت: jani [188]

□□□

■ هوامش

1- المفـردات العـربية في اللغة الألبانية، مجلة "المعرفة"، عدد 178، دمشق 1976، ص 173-183.

2- انظـر فصـل "مغزى المفردات العربية في رواية "حين ينضج العنب" في كتابنا: ملامح عربية في الأدب الألباني، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 1990.

3- الأسـدي- خيـر الدين، موسوعة حلب المقارنة، 1-7، أعدها للطباعة ووضع فهارسها محمد كمال، جامعة حلب 1980- 1988.

4- ولـد الأسـدي فـي حـي الجلوم بقلب حلب القديمة لأب مدرس في المدرسة العثمانية المعـروفة آنـذاك، وقد نشأ كأبيه على الاهتمام باللغة وأصبح "من أوائل معلمي اللغة العـربية" بعد إعلان الاستقلال (1918). اشتغل حينئذ في عدة مدارس كـ "العربية" و "الشـرقية" و "الفاروقية" وألّف حينئذ كتابه الأول "قواعد الكتابة العربية" (حلب 2341

---

(185) موسوعة حلب، ج 7 ص 428 وقد سابقاً شيء من هذا حين الحديث عن "والي" وكان يفترض أن يدمجهما الأسدي في موضع واحد وتجدر الإشارة إلى أن القسم الأخير من هذا الجزء (من مادة مـ مروض ص 203) قد تركه الأسدي دون تبييض بهوامش وتعليقات وإضافات، أي أنه لم يأخذ شكله النهائي الذي يحتمل بعض التغيير.

(186) موسوعة حلب، ج7، ص 429 وهي تستخدم في الألبانية بالصيغة ذاتها: evlat.

(187) موسوعة حلب، ج7، ص 446 وهي تستخدم في البوغسلافية أيضاً: jetim.

(188) موسوعة حلب، ج7، ص 450.

هـ).
كـان منذ بداية حياته ميالاً إلى التجديد والإبداع. ففي 1922 كان أول من خلع الطربوش في حلب، وفي 1923 انفجرت في يده قطعة من البارود حين كان يدرب طلابه على تمثيل مسرحية "الاستقلال" فبترت ذراعه وأثرت هذه الحادثة عليه كثيراً.
كـان ينفق بسخاء على شراء الكتب والأبحاث التي يجريها على الرغم من راتبه المحدود فأثر هذا، بالإضافة إلى اعتناقه لآراء النباتيين، في ضعف صحته ومرضه حتى قرر سنة 1945 أن يبيع مكتبته. ونظراً لقيمة المكتبة فقد اتفق على ضمها لـ "دار الكتب الوطنية" في حلب مقابل أن تقدم المكتبة راتباً شهرياً (150ل. س) للأسدي ليسد بها حاجاته. في ذلك الحين كان الأسدي منهمكاً تماماً في جمع وكتابة "موسوعة حلب"، إلا أن المكتبة فاجأته بقطع هذه المساعدة المتواضعة في 1963. وعلى الرغم من هذا تابع الأسدي عمله في ظروف صعبة أثرت على صحته باستمرار، وفي أخريات حياته تجددت الاتصالات بينه وبين بلدية حلب لتشتري منه مكتبته الجديدة وموسوعته التي أشرف على إنجازها ولكن لم يتم التوصل إلى اتفاق بين الطرفين.
ونظراً لأن الأسدي لم يتزوج فقد بقي وحيداً بعد وفاة أمه ووالده ففضل أن ينقل نفسه إلى "دار العجزة" ليستقبل الموت هناك. وقد اكتشفت إدارة الدار وفاة هذا النزيل في صباح 29 كانون الأول 1971 فأرسلته للدفن دون أن تعلم أحداً وهكذا دفن الأسدي وحيداً ذلك اليوم ولم يعرف أحداً أين دفن لأن حفار القبور استقبله كإنسان مقطوع ودفنه فوراً دون أن يهتم بالمكان الذي وضعه فيه. وهكذا فقد رحل الأسدي عن الدنيا وفي نفسه غصة من المدينة التي أحبها بشكل لا يوصف حتى قال فيها: "أحببتها وعققتني وخلدتها فنفتني". وبعد هذه الوفاة المأساوية اتخذت بعض الإجراءات لإعادة الاعتبار للأسدي وكان من أهم هذه الإجراءات طبع الموسوعة. حول مزيد من التفاصيل انظر:
عبد الفتاح رواس قلعجي، العلامة خير الدين الأسدي- حياته وآثاره، دمشق، مطابع الإدارة السياسية في الجيش، 1980.
بشير فنصة، من نوادر ومناقب المعلم خير الدين الأسدي صاحب الموسوعة الكبرى المقارنة، مجلة "الموقف الأدبي" عدد 120، دمشق 1981، ص 95-119.

5- موسوعة حلب، ج1، مقدمة المؤلف، ص ي
6- من مقدمة المؤلف.
7- قلعجي، العلامة خير الدين الأسدي، ص 84 وفنصة، من نوادر ومناقب المعلم خير الدين الأسدي، ص 116-117.
8- أن هذا النفس الريادي يبدو بوضوح أيضاً في المؤلفات الأخرى للأسدي التي لا تزال مخطوطة للأسف، وخاصة في كتابه "الله" و "كتاب الألف" و "أيس وليس". للتوسع حول هذه الكتب وما فيها انظر قلعجي، العلامة خير الدين الأسدي، ص 127- 136، 143 - 157 و 158-159.
9- موسوعة حلب، ج5، ص 109.
10- موسوعة حلب، ج1، ص 210.

11- قـلعجي، العلامة خير الدين الأسدي، ص7 وتجدر الإشارة إلى أن المسيحيين في ذلك الوقت كانوا يشكلون لوحدهم حوالي ثلث السكان. حول هذا وحول الترابط أو التداخل التركي- العربي في المدينة انظر محاضرة د. محمد التوتنجي والمناقشات التي دارت حولها في:
الحيـاة الاجتماعية في الولايات العربية أثناء العهد العثماني، ج3، جمع وتقديم الأستاذ عـبد الجـليل الـتميمي، منشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات، زغوان -تونس 1988، ص 74-75.

12- في مطلع القرن العشرين كان من الزعماء الألبانيين المنفيين إلى حلب رضا بك، الذي يصـفه مـؤرخ حـلب الطـباخ بأنه "من عظماء الأرناؤوط" وقد نجح هذا حينئذ في استصـدار فتوى من مشايخ حلب تؤيد الانتفاضة الألبانية مما أدى إلى اعتقال عدد من المشايخ وحدوث مضاعفات كبيرة في المدينة خلال 1909- 1910.
حول هذا هناك تفصيلات كثيرة في:
محمد راغب الطباخ، أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، ج7، حلب 1926، ص 575 - 576.
وانظر أيضاً:
كامل الغزي، نهر الذهب في تاريخ حلب، ج3،

13- فـي الجـزء الأول (ص 109) يحدثـنا عن هجرتهم إلى حلب وعن ما يميز أزياءهم (الـزنار الأحمـر والـنعل ذو الجلد الواحد) وعن ما يشتهرون به من مآكل (المهلبية الأرناؤوطية في استنبول واللبن الخاثر الذي يقطع بالسكين) ويذكر أنه في جهات حارم أصبحت الفليفلة الخضراء تسمى "أرناؤوطية" لأن الأرناؤوط كانوا يؤثرونها حينئذ كما أن الأرناؤوط كانوا يعدون الحكورية ضرباً من الأعشاب. وبالإضافة إلى هذا يذكر لنا مثلاً من أمثال الأرناؤوط: قالوا للأرناؤوطي: بتشغل لجهنم؟ قال: الأجرة بكام؟
وفـي الجزء الرابع (ص 262) يعود للحديث عن الفليفلة المعروفة باسم "زنبور الست" التي أصبحت تدعى "الأرناؤوطية" لميل الأرناؤوط إليها. وفي الجزء الخامس (ص 45) يذكـر معلومة هامة تتعلق بانتشار "الشرايات الأرناؤطيات" في حلب في مطلع القرن التاسع عشر إلى أن أصدر مطران حلب جرمانوس حوا منشوراً بأبطالها سنة 1808.

14- قلعجي، ص 25- 39.

15- بالاستناد إلى قلعجي، ص 33.

16- يـتحدث قـلعجي بالتفصـيل، ص 23، عن قصة ضم المكتبة المذكورة في الظروف الصعبة التي كان يعيشها الأسدي.

17- هذا الوصف لـ قلعجي، ص 33، الذي عرف المكتبة بنفسه.

18- قلعجي، ص 164

19- موسوعة حلب، ج1، ص ى من المقدمة.

20- المصدر السابق، من ملاحظة للأستاذ محمد كمال الذي أعد الموسوعة للطبع.

21- للتوسع حول هذا انظر عرضنا لكتاب "همة الهمام في نشر الإسلام" للكاتب الموسوعي شمس الدين سامي فراشري بمناسبة الذكرى المئوية لنشره، مجلة "العربي" عدد 325،

الكويت 1985، ص 121-126.

22- لقد أكد المستشرق اليوغسلافي المعروف د. توفيق مفتيتش على هذه النقطة في دراسته المهمة عن المفردات العربية في اللغة اليوغسلافية (الصربو كرواتية) التي نشرت في 1961:

Teufik Muftic, O arabizmima u srpskohrvatskom jeziku, pof. X- X1, sarajevo 1961, s. 5-6.

وكنا بدورنا قد أكدنا على هذه النقطة في مقالتنا الأولى من المفردات العربية في اللغة الألبانية، التي أشرنا إليها سابقاً.

23- في الحين الذي كان فيه الأسدي يكتب هذه الأمور في الموسوعة صدر كتاب مهم عن يوغسلافيا للكاتب المصري عبد المنعم حسن، حيث أراد المؤلف أن يزيل وهماً فيما يتعلق بالمسلمين في البوسنة، إلا أنه أوقع القارئ في وهم آخر. ففي الفصل المتعلق بالبوسنة يضع المؤلف عنواناً جزئياً "ليسوا أتراكاً" ليوضح للقارئ أن المسلمين في البوسنة "ليسوا أتراكاً كما يظن الكثيرون"، إلا أن يورط القارئ في وهم آخر حين يضيف "بل هم صربيون في دمائهم تنصّروا يوماً ثم أسلموا":

عبد المنعم حسن، يوغسلافيا، القاهرة، مؤسسة المطبوعات الحديثة، 1960، ص22

24- هذا ما أخذت به وأوضحته أخيراً بكل استفاضة الطبعة الجديدة (الثانية) من "موسوعة يوغسلافيا"، ج2، زغرب، 1983. وعلى كل حال أن تعبير "اللغة الصربو كرواتية" في هذه الحالة يشمل عدة شعوب يوغسلافية (الصربيون، الكرواتيون، المسلمون Muslimani والمونتمغريون) ولذلك فقد استعملنا في هذا النص تعبير "اللغة اليوغسلافية" من باب التعميم، بينما في يوغسلافيا لا أحد يستعمل هذا التعبير. ومن ناحية أخرى تجدر الإشارة إلى أنه في هذه الأمور كانت المفردات العربية تعرف ضمن "المفردات التركية" مع أنه في السنوات الأخيرة محاولات للتمييز بينهما:

Abdulh skaljic, Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku, III izdanje, sarajevo 1973.

□□□

ملحق

مراجع عن البلقان

1- مراجع عامة عن البلقان.

* أحمد عطيه الله ، على الدانوب، القاهرة (مكتبة الانجلو المصرية) 1939.
* محمد خليفة ، الإسلام والمسلمون في بلاد البلقان، (مركز دراسات العالم الإسلامي) 1984.
* د. علي حسون ، العثمانيون والبلقان، دمشق- بيروت (المكتب الإسلامي) 1986.
* د. وسام عبد العزيز فرج، البوسنة -الصرب- كرواتيا: قراءة في الأصول، القاهرة (عين للدراسات والبحوث الإنسانية الاجتماعية) 1994.
* اسطفان براسيموس ، المسألة الشرقية- حدود وأقليات من البلقان إلى القفقاس، ترجمة كمال نعيم الخوري، دمشق (دار طلاس) 1995.
* د. محمد م. الأرناؤوط، دراسات في التاريخ الحضاري للإسلام في البلقان، تونس- دبي (مؤسسة التميمي ومركز جمعة الماجد) 1995.
* د. محمد حرب ، المسلمون في آسيا الوسطى والبلقان، القاهرة (مركز دراسات العالم التركي) 1995.
* محمد محمد قاروط ، نزاعات البلقان والتطهير العرقي من الدانوب إلى الأدرياتيكي، دمشق (دار الفتح) 1998.

2- مراجع عن ألبانيا

* د. جورج حنا ، ألبانيا بلاد النسور، بيروت (دار الثقافة) 1960.
* د. أنطوني سوريال ، الرابطة القومية الألبانية، القاهرة (دار الثقافة) 1986.
* حسين شهبون ، ألبانيا دولة بلا ديون، القاهرة (دار التأليف) 1989.
* د. محمود علي التائب، ألبانيا عبر القرن العشرين، طرابلس (جمعية الدعوة الإسلامية العالمية) 1992.

3- مراجع عن بلغاريا:

* مطيعة كيلاني ، في مغاني أورفيوس، دمشق (دار الثقافة) 1981.
* حسن سعيد اللمع ، لمحات من تاريخ بلغاريا، دمشق (دار الثقافة) 1981.
* برفسور نيكولاي تودوروف، موجز تاريخ بلغاريا، ترجمة د. أحمد سليمان الأحمد، دمشق (دار الثقافة) 1981.
* مجموعة مؤلفين ، دراسات حول الكيان التركي في بلغاريا، أنقرة (جمعية التاريخ التركي) 1987.

* أسيمة جانو ، مأساة المسلمين في بلغاريا، القاهرة (مكتبة مدبولي) 1990.

4- مراجع عن مكدونيا:

* د. جمال الدين سيد محمد، مقدونية بين الماضي والحاضر، القاهرة (الهيئة المصرية العامة للكتاب) 1987.

5- مراجع عن يوغسلافيا (السابقة- الحالية).

* كلوفيس مقصود ، يوغسلافيا العنوان الغامض، بيروت 1953.
* عبد المنعم حسن ، يوغسلافيا، القاهرة، مؤسسة المطبوعات الحديثة) 1960.
* ف. و. نيل، الاشتراكية التيتوية في يوغسلافيا، تعريب يوسف شبل، بيروت (منشورات مكتبة منيمنة) 1961.
* موريل هيبيل و ف. ب. سنجلتون، يوغسلافيا، ترجمة السيد وفائي، القاهرة (الدار القومية للطباعة والنشر) 1963.
* فوزي عبد الحميد ، تطور المجتمع اليوغسلافي، القاهرة (سلسلة كتب سياسية) 1964.
* مليوفان دجيلاس ، مجتمع غير كامل- الشيوعية المتفككة، بيروت (دار النهار) د. ت.
* جوفان جورفيك ، يوغسلافيا: مبادئ التنظيم السياسي والاجتماعي، القاهرة (الدار القومية للطباعة والنشر) د.ت
* محمد السيد سليم ، النظام السياسي اليوغسلافي، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1971.
* د. محمد فاكو ، تاريخ بلغراد الإسلامية، الكويت (دار العروبة) 1987.
* عبد الحميد ياسين الفريري، يوغسلافيا الأرض والإنسان، بغداد (دار الحرية للطباعة) 1989.
* عبد الله اسمايتش، الصراع في يوغسلافيا ومستقبل المسلمين، ترجمة صائب علاوي، إسلام آباد (معهد الدراسات السياسية) 1992
* د. سامي الصقار ، تطورات عدوان الصرب على المسلمين في يوغسلافيا، الرياض (دار الشواف) 1992.
* د. محمد م. الأرناؤوط، الإسلام في يوغسلافيا: من بلغراد إلى سراييفو، عمان (دار البشير) 1993.
* محمد قاروط ، المسلمون في يوغسلافيا، بيروت - دمشق (الدار المتحدة- مؤسسة الرسالة) 1995.
* حسين عبد القادر ، انشطار يوغسلافيا، باريس (مركز الدراسات العربي- الأوروبي) 1996.
* د. جعفر عبد المهدي صاحب، الصرب الأرثدوكس الطائفة المفترى عليها- دراسة تحليلية معمقة لفهم الأزمة اليوغسلافية، طرابلس (دار النخلة) 1997.
* نايف المعاني ، شاهد عيان على حرب البلقان، عمان (د.ن) 1999.

6- مراجع عن كوسوفو/ كوسوفا

* د. جعفر عبد المهدي صاحب، مشكلة كوسوفو، طرابلس، (دار النخلة) 1998.

* د. محمـد م. الأرنـاؤوط، كوسـوفو- كوسوفا بؤرة النزاع الألباني، الصربي في القرن العشرين، القاهرة (مركز الحضارة للدراسات السياسية) 1998.
* محمد يوسف عدس ، كوسـوفا بيـن التسـوية والأساطير، القاهرة (المختار الإسلامي) 1998.
* أحمد عبد الحليم ، كوسوفا إلى أين؟!، القاهرة (دار البشير) 1999.
* عبد الرحمن عبد الله، كوسوفا قدس المسلمين في أوروبا، القاهرة (دار البشير) 1999.
* أريك لوران ، حرب كوسوفو-الملف السري، بيروت (منشورات عويدات)1999.

7- مراجع عن البوسنة:

* د. جمال الدين سيد محمد، البوسنة والهرسك، القاهرة (دار سعاد الصباح) 1992.
* د. محمد حرب ، البوسنة والهرسك من الفتح إلى الكارثة، القاهرة (المركز المصري للدراسات العثمانية) 1991.
* لـواء أ. ح. د. فـوزي محمد طايل، مذابح البوسنة والهرسك- أندلس جديدة في أوروبا، القاهرة (الزهراء للإعلان العربي) 1992.
* د. عبد الحي الفرماوي، تاريخ ومذابح المسلمين في البوسنة والهرسك- الصربيون خنازير أوروبا، القاهرة (دار الاعتصام) 1992.
* حسن دوح -حامد سليمان- السيد الغضبان، مأساة المسلمين في البوسنة والهرسك/ جريمة القرن العشرين، القاهرة (دار أبولو) 1992.
* نبيل فارس ، مأسـاة البوسنة والهرسك- الأسرار الحقيقية والقصة الكاملة لأبشع حرب ضد المسلمين، القاهرة (دار الصحوة) 1992.
* د. محمـد عـبد القادر أحمد، مأساة البوسنة والهرسك، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) 1993.
* لواء أ. ح. حسام سويلم، من وراء ضياع البوسنة؟ قصة المؤامرة الغربية- الروسية على مسلمي البوسنة، القاهرة (دار النيل) 1993.
* البوسـنة والهرسـك: أمة تذبح وشعب يباد، القاهرة (مكتبة السداوي للنشر- دار الدعوة) 1993.
* الـراجب نصـر الله- أكـرم رزق، البوسنة والهرسك بين الأمس واليوم، الرياض (دار الفرقان) 1993.
* فهـد بـن عبد الله السماوي، المسلمون البوسنة والهرسك: من مآسي الماضي إلى معاناة اليوم، الرياض (مطابع البتراء) 1993.
* أحمـد تمـراز- حسـين سـباهيتش، جمهورية البوسنة والهرسك قلب أوروبا الإسلامي، الرياض (دار الأرض) 1993.
* يحي غانم ، كـنت هـناك، يوميات مراسل حربي في البوسنة- الملف السري لإبادة شعب، القاهرة (دار الاعتصام) 1993.
* بسام العسلي ، المسـلمون فـي البوسنة والهرسك، بيروت (دار الناشر/ البيارق) 1993.
* مجـدي نصـيف، حـرب البوسـنة والهرسك في إطارها السياسي والاقتصادي والقومي

العرقي- الديني، القاهرة (دار المستقبل العربي) 1993.
* محمد محمد أمزيان ، البوسنة والهرسك الأندلس الثانية، وجدة (كتاب المنعطف) 1993.
* الأرقم الزعبي ، قضية البوسنة والهرسك- دراسة تاريخية وإنسانية، بيروت (دار النفائس) 1993.
* محمد قطب ، دروس من محنة البوسنة والهرسك، بيروت- القاهرة (دار الشروق) 1994.
* خوان غويتسيولو ، دفتر سراييفو، ترجمة د. طلعت شاهين، الدار البيضاء (نشر الفانك) 1994.
* فؤاد شاكر ، البوسنة والهرسك- مأساة شعب وهوان أمة، القاهرة (الدار المصرية اللبنانية) طبعة أولى 1993 طبعة ثانية 1995.
* أشرف المهداوي ، قصة البوسنة- دروس وعبر، الرياض (دار الشواف) 1995.
* عبد الوهاب زيتون، البوسنة والهرسك- فلسطين أخرى في قلب أوروبا، بيروت (دار المنارة) 1995.
* منظمة العفو الدولية ، جمهورية البوسنة والهرسك، إعداد المجموعات المصرية لمنظمة العفو الدولية، القاهرة 1995.
* نياز محمد شركيتش ، انتشار الاسلام في البوسنة والهرسك في القرنين الخامس والسادس عشر، طرابلس (جمعية الدعوة الإسلامية العالمية) 1995.
* محمود محمد السيد الدغيم، البوسنة والهرسك، القاهرة (مكتبة السنّة) 1995.
* دافيد ريف ، مجزرة البوسنة وتخاذل الغرب، ترجمة عبد السلام رضوان ومحمد الصاوي الدين: الكويت (مؤسسة الشراع العربي) 1995.
* خليل بوشكار ، زفرات البوسنة، ترجمة نور كوكان أمان، ميونيخ -القاهرة- الكويت (مؤسسة بارفايا -النور- دار الشروق) 1995.
* أحمد بهجت ، البوسنة والهرسك جريمة العصر، القاهرة (المختار الإسلامي) 1996.
* لجنة هلسكني ، جرائم الحرب في البوسنة والهرسك، ترجمة ربى النحاس، دمشق (دار الأهالي) 1996.
* نويل مالكوم ، البوسنة، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، القاهرة (الهيئة المصرية العامة للكتاب) الكويت 1997.
* الأمير محمد علي ، رحلة الصيف إلى بلاد البوسنة والهرسك، القاهرة (المطبعة الأميرية) 1906، الطبعة الثانية مع تقديم وتعليق السفير أحمد خليل، القاهرة (مكتبة الآداب) 1997.

ملاحظات ببلوغرافية

**"العرب/ السود في التاريخ/ التراث البلقاني "نشرت في مجلة "البيان" (مجلد 4/ 1999) التي تصدرها جامعة آل البيت/ الأردن.

- "معطيــات عن أديرة وأوقاف السرب في فلسطين "نشرت لأول مرة في كتاب "دراسات في التاريخ الحضاري لبلاد الشام في القرن السادس عشر" (دمشق 1995).
*من التاريخ الثقافي للقهوة من اليمن إلى البوسنة "نشرت لأول مرة في مجلة "الاجتهاد" عدد 47، بيروت صيف 2000 م.
*"دور البكتاشية في تعزيز التواصل الروحي- الثقافي للألبانيين مع العراق "نشرت لأول مرة في كتاب "أبحاث مهداة إلى المرحوم د. سيد مقبول أحمد" (جامعة آل البيت 1999)
*نظــرة مقارنة في الترجمتين الأولبين (الصربية والألبانية) للقرآن الكريم في البلقان "قدمت كورقــة إلى الندوة الدولية حول "ترجمات القرآن الكريم إلى لغات الشعوب والجماعات الإسلامية "التي عقدت في جامعة آل البيت (أيار 1998).
*"المفــردات العربية في اللغات البلقانية "نشرت في مجلة مجمع اللغة العربية الأردني (عدد 48 عمان 1995).

كتب أخرى للمؤلف

*الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية، الكويت 1983
*تاريخ بلغراد الإسلامية، الكويت 1987.
*ملامح عربية إسلامية في الأدب الألباني، دمشق 1990.
*الإسلام في يوغسلافيا من بلغراد إلى سراييفو، عمان 1993.
*دراسات في التاريخ الحضاري للإسلام في البلقان، تونس- دبي 1996.
*كوسوفو –كوسوفا بؤرة النزاع الألباني الصربي في القرن العشرين، القاهرة، 1998.

□□□

الفهرس

□□□

رقم الإيداع في مكتبة الأسد الوطنية

مداخلات عربية- بلقانية في التاريخ الوسيط والحديث : دراسة/ محمد الارناؤوط- دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2000 - 114ص؛ 20سم.

1- 327/560496ا ر ن م　　2- 327/496056 أرن م

3- العنوان　　4- الارناؤوط

ع- 2000/7/1218-　　**مكتبة الأسد**

□□

اتحاد الكتاب العرب

ARAB WRITERS UNION

DAMASCUS دمشق